

## Capítulo VI

### La forma comunidad del proceso de producción. Formas comunales que han precedido al régimen del capital: algunas determinaciones de forma y contenido técnico-organizativo

#### A. Marx y las formas comunales

##### A.1 Los avatares de una discusión infructuosa

Sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción. Pero unos y otros sólo lo son potencialmente si están separados. Para que se produzca en general, deben combinarse. La forma especial en la que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas económicas de la estructura social.

Marx, *Manuscrito para la redacción del Libro II de El capital*,  
1866-1870.

Uno de los trágicos errores del marxismo del siglo xx ha sido la propensión a querer convertir la historia real y los acontecimientos vivos en abnegados sirvientes de una filosofía de la historia tanto más excéntrica y estéril cuanto más era usada como “argumento” demostrativo del inequívoco curso de los acontecimientos sociales. La fosilización de este proceder irracional, con turbios aires sacramentales, vino con los famosos escritos de Stalin sobre el “ineludible” proceso lineal-universal de la historia humana, posteriormente divulgados en todos los idiomas imaginables por esos esquizofrénicos “manuales de marxismo” en los que aún hoy se alimenta una vulgar burocracia parasitaria que especula con su radicalidad para obtener privilegios personales.

La discusión sobre el desarrollo de los pueblos ciertamente no era un problema de erudición especulativa sobre el pasado, sino de candente actualidad para investigadores y políticos de muchos países que buscaban comprender la historia pasada de sus pueblos pero, ante todo, la historia inmediata contemporánea, sus fuerzas y posibilidades transformativas que se mostraban como “carentes” de las numerosas particularidades que presentaba el avasallador capitalismo clásico. El futuro cercano (colectivo e individual) era, pues, lo que se buscaba elucidar sobre la base de las condiciones presentes heredadas del pasado.

No era ni es poco lo que se pone en juego en esta discusión: era la interpretación de la historia y, ante todo, las posibilidades revolucionarias de países en donde la ortodoxia capitalista parecía jugar una mala pasada a la simple homogeneización productiva, era la comprensión de las posibilidades estratégicas de las fuerzas vitales reales, el tipo de horizonte social a alcanzar con la mano. En otras palabras, el tipo de sociedad a conquistar como superación de lo existente, las fuerzas impulsoras de ese cambio, las fuerzas contrarias a ser enfrentadas, etc. Esta discusión cobró densidad rápidamente entre las organizaciones políticas y parte de la intelectualidad de esos países de las extremidades del cuerpo capitalista mundial comprometidos con esa realidad “anómala”, no-plenamente capitalista, de sus sociedades. Dado que éstas eran básicamente agrarias, ¿cuál era en efecto su estructura económica productiva?, ¿cuáles las relaciones económicas mayoritarias y cuáles las decisivas?, ¿cuál el vínculo del espacio agrario con el reducido pero intenso régimen capitalista localmente emergente e internacionalmente predominante?, ¿cuáles las relaciones de explotación que se imponen contra la mayoría laboriosa?, ¿de qué tipo de trabajador agrario estamos hablando?, etc., etc., preguntas tanto más apremiantes si a todas luces era evidente que la Revolución Rusa de 1917 dio inicio a ese “traslado” de los estallidos revolucionarios contemporáneos de “Occidente a Oriente”, de los países centrales a la llamada periferia capitalista, tal como lo había previsto Marx.

Lamentablemente, la discusión terminó tan rápido como comenzó. La rigidez de los manuales y los llamados de atención del Komintern zanjaron vertiginosamente la discusión. “¿Para que hacerse problemas sobre el régimen económico social que ha precedido al capitalismo?, ¿es que no saben que, por ley histórica, no puede ser más que el feudalismo

o el esclavismo?” Pues bien, si esto era lo que “decía el marxismo”, detrás de esos capitalismoos “impuros” que agobiaban a esos países había que ir a rastrear “señores feudales”, siervos, esclavos o pequeño burgueses camuflados que quisieran escurrirse de la normatividad histórica de los manuales. La búsqueda o explicación devino así en una empresa azarosa y grotesca. Si bien los “manuales” se salvaban de la vulgaridad por la generalidad de sus triviales explicaciones, sus “aplicaciones” locales por los “alumnos” no podían menos que resultar definitivamente absurdas. ¿Era el trabajador poseedor hereditario de la tierra una extensión del siervo y el recaudador estatal de impuestos un señor feudal afilando su espada para emprender cruzadas religiosas? ¿Era el sometimiento colonial de la comunidad una forma camuflada del vasallaje y el yanaconazgo una esclavitud pervertida? Como no había más salida para “encajar” en regla la realidad con el manual, la respuesta, ya antes incluso de la pregunta, tenía que ser afirmativa. La investigación fue así sustituida por un curioso método eclesiástico de afirmación por exclusión: “si la comunidad agraria no es esto, ni lo otro, entonces no puede ser más que aquello otro que prescribe el dogma”.

Nuestro continente, por desgracia, no se salvó de tan inepto clasificacionismo oscurantista. A excepción de brillantes —y por ello rápidamente silenciados— pensadores, la vulgata marxista hizo estragos catastróficos con la historia, especialmente con la historia agraria. La riquísima realidad viva de nuestras sociedades agrarias fue salvajemente reducida a descabellados “feudos” y extraños “esclavismos” salpicados de forzados “comunismos estatistas”, cuyo único fin era justificar la inevitabilidad “progresista” del “capitalismo puro”. Y toda esta empresa no venía de la mano de nefastos oligarcas, sino de “extremistas marxistas” que querían ver así diluida de una buena vez la llamada “barbarie” agraria que tantas dificultades les causaba a la hora de la redacción de sus “radicales” programas capitalizantes.

Tuvieron que ser las publicaciones de unos sugestivos manuscritos de Marx a principios de los años cincuenta<sup>1</sup>, la amplitud intelectual de antropólogos e historiadores en parte extranjeros y, sobre todo, la persistencia de una realidad rebelde que rebasaba por los cuatro costados los tontos intentos conceptualizadores brotados de los manuales y citas descontextualizadas, lo que rompió ese asfixiante progresivismo

1. Marx, *Grundrisse*, en OME, Crítica, T. XXI, XXII.

teórico-filosófico sobre la naturaleza de las sociedades agrarias no-capitalistas y llevó, desde la década de los sesenta, a la recuperación de un estudio más serio y científico de la realidad. Las investigaciones sobre el carácter de la sociedad incásica y la utilización del concepto de “régimen asiático” abrieron nuevas perspectivas para avanzar con sensatez en la comprensión de las sociedades agrarias. Sin embargo este impulso, llamado a romper con el abusivo y prejuicioso encajonamiento de la realidad en ridículos esquematismos abstractos, pronto se estancó. Si el llamado “modo de producción asiático” hacia derrumbado inicialmente la teorización progresivista-linealista del desarrollo histórico, pues ahora era colocado como justificativo de su renovada aplicación “enriquecida”. Haciendo un espacio entre feudalismos y esclavismos, el “asiatismo” quedó incorporado en una novísima filosofía de la historia que volvía a perpetuar su supremo desprecio por el curso irreverente de la historia real y su desmedida pasión justificatoria del anunciado aburguesamiento total de todas las sociedades contemporáneas: “es el curso inalterable e ineludible del desarrollo humano que prepara las condiciones de la nueva sociedad”, se nos volvía a repetir con el mismo aborrecible aire sacramental de siempre.

Pero este degenerado totalitarismo justificatorio del capital, más cercano al premonicionismo religioso inquisidor que a cualquier forma primaria de espíritu investigativo, nada tiene de marxista. Es más, existe como su forzada negación pues, en términos metodológicos, qué es el marxismo sino la más rigurosa y científica crítica de lo existente, esto es, el más sistemático esfuerzo por la comprensión del movimiento íntimo y esencial de todas las sociedades, el escudriñamiento lógico y vivo de sus contradicciones concretas, de sus desgarramientos históricos, de sus fuerzas, de sus potencias, de sus posibilidades conservativas, de sus necesidades efectivas para volver a todas ellas materia de trabajo para la acción de autodeterminación humana hacia su autodeterminación universal que es, en definitiva, a quien se debe y a quien sirve.

El marxismo no tiene nada de profeta de la historia y, por el contrario, es su más agudo auscultador crítico porque es en sí mismo expresión teórica de la fuerza viva crítica más radicalmente transformadora de la historia, del trabajo humano creador, del trabajo vivo-en-acto que se define en el mismo momento de su efectivización de donde brota en definitiva el curso histórico. Todo esto no niega, claro está, la necesidad



de realizar comparaciones del curso histórico de sociedades particulares con otras para producir sintéticamente generalizaciones *teóricas*; pero en todo caso, lo que prevalece es la comprensión de la historia real-esencial de cada sociedad y la generalización es sólo síntesis comprensiva de ese devenir concreto. Su producto, nunca su requisito.

La historia del desarrollo de los conceptos sobre las llamadas inicialmente “sociedades asiáticas” y sobre las **formas de comunidad** en el pensamiento de Marx es, en este sentido, paradigmático sobre cómo el **marxismo vivo** afronta y debe resolver el estudio de las formas económico-sociales que han precedido al régimen del capital.

Aquí no hemos de recapitular las fuentes y los modos de construcción histórica de estos conceptos en la actividad científica de Marx en sus esfuerzos por entender la realidad agraria no capitalista<sup>2</sup>. Nos interesa sólo resaltar la modalidad del acercamiento de la crítica marxista a esa historia económica.

Cuando, por ejemplo, en el manuscrito sobre la ideología alemana y luego en el Manifiesto Marx se refiere a las sociedades no-capitalistas, lo hace en primer lugar sobre un vasto estudio previo de historiadores y economistas antiguos y contemporáneos que analizaron esas sociedades<sup>3</sup> y, en segundo lugar, sobre la perspectiva limitada de esas referencias. Allí no se detiene a discutir sobre si el feudalismo precedió al capitalismo en toda Europa o si un régimen tribal antecedió obligadamente al esclavismo, ni mucho menos si estas épocas históricas tienen una vigencia universal. Él se apoya en las investigaciones históricas existentes hasta ese momento, pero sometiéndolas a una crítica metodológica, al igual que las reflexiones y generalizaciones de los autores. Estudia con acuciosidad los datos que esas investigaciones brindan sobre las características económicas y sociales de los diversos pueblos. Toma nota de ellas, pero a la vez que coloca bajo un exigente examen las conclusiones y comparaciones que los autores realizan a la luz de sus datos, intenta, en la medida de sus posibilidades, develar aspectos del movimiento interno y fundante de la sociedad estudiada.

Tras las referencias documentadas sobre el comercio, la producción, las divisiones jerárquicas, Marx se esfuerza por develar la forma de organización del proceso de producción, la forma de

2. Ver Qhananchiri, *op.cit.*

3. Sobre las referencias a las abundantes lecturas de Marx en la década de los años cuarenta, ver Marx y Engels, *Historisch Kritische Gesamtausgabe* (MEGA), Secc. 1, T. III.

consumo y concentración de la capacidad de trabajo en el proceso de trabajo, las relaciones de dominio y explotación que se hallan detrás de las estructuras jurídicas y culturales de la sociedad, las relaciones de propiedad que objetivizan el proceso de trabajo, la naturaleza de las fuerzas productivas, la división de la sociedad en segmentos y clases correspondientes a los momentos generales del proceso de producción y reproducción social en su conjunto, etc. El problema de si tal o cual curso histórico específico de la sociedad es general o no, no es una interrogante a la que tiene que responder el marxismo a través del juego de conceptos. Sólo puede develar las fuerzas esenciales impulsoras que palpitán dentro de la sociedad, el espacio de sus posibilidades y ausencias.

Quien tiene que develar el curso real de cada sociedad particular es la propia historia real comprendida en su esencialidad medular, su desarrollo concreto aprehendido en profundidad por los conceptos que ella misma ayuda a recrear como momento de su realidad comprensiva. Que el Manifiesto Comunista sólo hable de esclavismo y feudalismo no significa en absoluto que para el marxismo sólo esas dos formas sociales han precedido al régimen del capital; ello sería reducir brutalmente el marxismo a un salmo bíblico irreflexivamente leído y el pensamiento marxista a un mezquino tribunal de la humanidad. En el caso del Manifiesto, si sólo son nombradas esas dos sociedades históricas es porque en el curso de la historia europea esas son las sociedades de las que Marx tiene conocimiento y en las que se expresa un punto nodal: la división de la sociedad en clases antagónicas, antagonismo que ha sido recreado bajo nuevas formas y con otras clases en la sociedad capitalista. De aquí a convertir la exposición del Manifiesto en un designio teológico-filosófico acerca del tipo de formación social que todo pueblo tiene que atravesar es, no cabe duda, un tributo al delirio más infame en materia de historia social.

Cuando a comienzos de la segunda mitad del siglo XIX Marx comienza a estudiar las relaciones económicas que prevalecen en la agricultura y en la sociedad en su conjunto en la India, Medio Oriente, China, etc., no es él quien descubre el concepto de “asiatismo”, sino que lo recoge de economistas y filósofos del siglo XVIII que lo habían usado para caracterizar ciertos rasgos comunes de la vida económica y social de algunos pueblos del Oriente estudiados durante esos años. Marx, a través de estos y otros historiadores e investigadores, toma

conocimiento de la realidad específica de estos pueblos y **reelabora** ese concepto heredado para dar cuenta de algo que hasta ese momento no conocía en su dinámica interna: sociedades donde no existía la propiedad privada de las condiciones fundamentales de la producción y donde se desarrollan relaciones de convivencia económica, política, administrativa, comunales.

En estos casos el concepto de “forma asiática” de apropiación de la tierra viene a representar esta realidad social que Marx no conocía en Europa. Posteriormente, estudiando mejor la historia europea y a partir de los nuevos datos que la investigación histórica va brindando, procede a la diferenciación de varias **formas** de vida social comunitaria y de posesión de la tierra en tanto fundamental condición de la producción material (a las que provisionalmente llama “germánica”, “antigua” y “natural”), con lo que lo “asiático” representaría sólo una **forma de comunidad** hallada también en otras regiones y continentes (Europa Oriental, América...). Estos **estadios o épocas históricas** de la vida social estudiadas por Marx en los *Grundrisse* y en los borradores de *El capital* no representan ni son expuestos como sucesión progresiva de la organización social. Son ante sus ojos **formas sociales** particulares que han precedido indistintamente al surgimiento del régimen capitalista en distintas zonas geográficas del planeta, que amplían enormemente su punto de vista sobre la extraordinaria diversidad de las modalidades organizativas de la sociedad humana y, en particular, sobre la existencia de una muy larga etapa de vida comunitaria de todos los pueblos —en la que el indolente individualismo de la propiedad privada no existía y, por otro lado, sobre la existencia de varias **formas** económico-sociales frente a las cuales surge el despótico régimen del capital, el feudalismo, para el que el capital constituye su contradictorio desarrollo progresivo—, la “asiática”, ante la que el capital se presenta como devastadora destrucción, pues mientras que en el primer caso se trata de la transición de una forma de propiedad privada (la feudal) a otra (la capitalista), en el segundo se trata del desgarrador tránsito de una propiedad comunal a una forma de propiedad privada.

Estos conceptos, que resultan de una comprensión expansiva del devenir histórico de la humanidad, no son adquisiciones fosilizadas. Con el tiempo son sistemáticamente enriquecidas y van a dar lugar a nuevos intentos de generalización clasificatoria igualmente provisionales que,

incorporando los nuevos datos de los recientes estudios antropológicos de finales de siglo, no cierran el paso a los que posteriormente podrían venir. A diferencia de los *Grundrisse*, Marx, en sus apreciaciones de los decenios setenta y ochenta del siglo XIX, no conceptualiza las diversas **formas de comunidad** por el lugar en que se encuentran, sino por la complejidad de sus características sociales desarrolladas: **comunidad de forma primaria**, en la que sólo existe **apropiación comunitaria de la tierra**. Esta **forma** de comunidad tendría a su vez variantes o **tipos históricos** según si existen niveles superiores de unificación comunitaria más o menos democráticos (por tanto reales) o despóticos (formales), etc.

**Comunidad agraria**, donde se presenta la escisión entre la “propiedad comunal” y la posesión individual-familiar de la tierra. Esta **forma general** de la apropiación comunitaria sería una etapa previa y, dependiendo de las circunstancias histórico-concretas prevalecientes en cada caso, estaría en transición a lo que Marx denomina “**formación secundaria**”. Formación secundaria de la organización social en la que en sus primeros momentos mantienen aún ciertas relaciones comunitarias de ocupación del suelo, pero en la que la **posesión individual ha devenido en propiedad privada individual**, por tanto, sujeta de manera restringida o abierta a relaciones de cambio-mercantil, dependiendo también del contexto histórico específico. El régimen esclavista, feudal y capitalista serían otros tantos momentos de la “formación secundaria” de la sociedad.

Aquí pareciera insinuada una progresividad entre dos grandes separaciones **de la formación social y entre sus distintas formas, que a su vez presentan variaciones histórico-concretas localizadas geográficamente o tipos de formas**, según la nomenclatura que vamos a usar. Pero esta clasificación es sólo una **abstracción del pensamiento**, pues Marx, en estricta fidelidad al movimiento complejo de la historia real de los pueblos, ubica contemporáneamente no sólo la vigencia de la comuna agrícola con la existencia histórica mundializada de la sociedad capitalista, por ejemplo, sino otras variantes de la propia **forma primaria** (en la India, el Perú antiguo), y en ningún momento se le pasa por la cabeza elucubrar sobre la “necesidad” del paso de la “formación primaria a la formación secundaria” y de aquí al “feudalismo”, para luego desembocar en el capitalismo, ni ningún otro tipo de admonición profética.

De hecho, en una famosa carta rechaza enfáticamente todo intento de convertir su esbozo histórico sobre el desarrollo del capitalismo en Europa Occidental expuesto en *El capital*, en una “teoría filosófico-histórica de la trayectoria general a la que se hallan sometidos todos los pueblos cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos ocurran”. Contra este escarnio a su pensamiento, que busca hacer de él la “clave universal de una teoría general de la filosofía de la historia”, Marx llama a estudiar “cada proceso histórico” particular por separado y hallar en él las fuerzas y posibilidades materiales que apuntan a su transformación en un nuevo régimen social. Decenas y hasta cientos de investigaciones sobre comunas agrarias, sobre su vitalidad y sus transformaciones internas llevan a Marx no sólo a profundizar su comprensión de las formaciones sociales no-capitalistas, introduciendo nuevos conceptos, como la vida en hordas, la gens, los diversos tipos de familias, el surgimiento del Estado por división de la gens debido a contradicciones internas, la formación de naciones antiguas, la vitalidad de la *comuna rural*, etc., sino que además le permiten señalar las potencialidades contemporáneas de estas **formas** de sociedad comunal, para convertirse en “punto de partida” y fuerza directa para la supresión del sistema capitalista mundial y la reconstrucción, en condiciones nuevas y superiores, de la comunidad primaria ancestral convertida ahora en una de carácter universal.

## A.2 Forma de comunidad ancestral o arcaica, o forma de propiedad y producción comunitaria

La universalidad del ser humano se revela de un modo práctico precisamente en la universalidad que hace de toda naturaleza su cuerpo inorgánico en cuanto es tanto 1) un medio directo de vida como 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del ser humano.

Marx, *Manuscrito de 1844*.

Precisión conceptual. El concepto de esta **forma social del proceso de trabajo** ha ocasionado innumerables debates y confusiones entre marxistas, historiadores y etnólogos porque, más que un intento para

comprender la realidad social, como lo fue para Marx, ha sido utilizado no pocas veces como norma ante la cual la realidad concreta ha sido manipulada como pretexto para confirmar la validez del concepto.

Y, ciertamente, no se puede negar el complejo significado y los bordes difusos que guarda este concepto en el momento de su uso por Marx. Utilizado inicialmente en la década de 1850, en artículos periodísticos que buscaban dar cuenta de una realidad histórica en que la propiedad privada de la tierra no existe, lo que por un tiempo llamó unilateral y provisionalmente “forma asiática” luego fue vinculado a los esfuerzos por caracterizar un tipo específico de gobierno unipersonalmente representado, despóticamente legitimado. Así, no son escasas las veces en que épocas históricas disímiles, regímenes políticos diferentes y circunstancias económicas distintas son convocados indistintamente por el nuevo concepto, favoreciendo a aumentar la ambigüedad de su significado.

Sin embargo, ya en 1858, en el primer manuscrito del plan de *El capital* (los *Grundrisse*), la rigurosidad conceptual va tomando mayor cuerpo. En tanto que en los artículos periodísticos del *New York Daily Tribune* era una condensación de unas características económicas contemporáneas de ciertas regiones de la India o una forma de régimen político contemporáneo en la Rusia zarista y en regiones del Oriente<sup>4</sup>, en los *Grundrisse* la “forma asiática” no sólo va a expresar una **forma social** de la producción de los bienes materiales con un **contenido técnico-organizativo específico del proceso de trabajo inmediato (PTi)**, sino que además, por este nivel de generalización histórica productiva, va a mostrarse como herramienta conceptual que busca aprehender algo más que una realidad inmediata; a saber, una **fase histórica general-abstracta de la organización social del proceso de producción y reproducción de la vida material**. De aquí que en los *Grundrisse* se comience a usar conceptos más precisos para designar a esta **forma productiva**, como: “forma antigua simple de la producción y propiedad comunitaria<sup>5</sup>” o “propiedad comunitaria y producción comunitaria”<sup>6</sup>. En la redacción de los *Manuscritos de 1861-1863*, aunque el denominativo de “forma asiática” o “comuna asiática” va a seguir siendo empleado esporádicamente, éste está referido específicamente a una “determinada

4. Ver Qhananchiri, *op. cit.*, Cap. x, xi

5. Marx, *Grundrisse*, T. I, p. 444.

6. *Op. cit.*, p. 443.

forma social del trabajo”<sup>7</sup>. En los *Manuscritos de 1865-1866* hablará de la “comunidad primitiva donde impera el comunismo natural y espontáneo”<sup>8</sup>; en *El capital* (1867) hablará de la “propiedad comunal” como un **estado general** de la organización social de la producción, uno de cuyos tipos característicos serían la “forma índica”, “oriental”<sup>9</sup>.

En los escritos públicos y manuscritos posteriores es posible rastrear los términos que Marx va utilizando para conceptualizar este **período general de la organización económica de la sociedad**, hasta culminar en las cartas a Vera Zasulich donde, a la hora de recapitular las **formas generales** del trabajo social que ha engendrado la historia humana desde el empleo de la agricultura como principal medio de vida, y en base a un estudio sobre los distintos **tipos** de producción que se dieron en los distintos continentes en siglos pasados, se refiere a la **forma arcaica o primaria** de la propiedad y la producción social, a la “**propiedad comunista**”<sup>10</sup>, como **aquella** forma social en la que quedan resumidas todas las características organizativas, técnico-productivas del proceso de trabajo que en estos últimos años ha venido estudiando en los antiguos y contemporáneos pueblos asiáticos, americanos de mucho antes de la colonización, europeos en determinados momentos, etc. Este concepto de **forma ancestral o arcaica** de la comunidad, en tanto expresa de manera ya definitiva la generalización conceptual rigurosa de una forma del trabajo social, es la que ahora vamos a utilizar para representar a una **forma general de la organización comunal** que, dependiendo de los rasgos particulares bajo los que ha existido históricamente y regionalmente, se compone de diversos **tipos**.

El primer lugar, donde Marx toma nota de la presencia de esta **forma de propiedad y trabajo comunitarios** es en el Asia, especialmente en la India. Antes que él, filósofos, economistas y políticos europeos habían igualmente tomado en cuenta esta forma de organización social, pero ante todo como ejemplo de ausencia de la “moderna propiedad privada” asociada a un determinado tipo de gobierno. Estas discusiones e interpretaciones del siglo XVIII dejaron una profunda huella en la postura de Marx, especialmente en sus primeros escritos sobre el tema<sup>11</sup>.

7. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, T. III, pp. 375, 369.

8. Marx, *El capital*, T. III, pp. 1057, 417.

9. Marx, *El capital*, T. I, pp. 285, 596.

10. Marx, “Borrador de una carta de respuesta a Vera Zasulich”, en Marx, *Escritos sobre Rusia*, P y P, pp. 55, 47.

11. Ver Qhananchiri, *op. cit.*, Cap. X. XI

En los *Grundrisse*, y cuando Marx ya otorga a la **forma de producción y propiedad directamente comunitarias** un significado más preciso y elaborado, señala a las “antiguas comunidades” indias y a la “comunidad peruana” y a la azteca encontradas por los conquistadores españoles, como representantes históricos de esta **forma de apropiación** social. Igualmente ubicará a los “antiguos celtas en Gales”<sup>12</sup>, a los eslavos. En síntesis, lo que ya apreciamos aquí es cómo una **forma de producción social** inicialmente estudiada en Asia es hallada en sus rasgos globales también en regiones europeas y del llamado continente americano.

Incluso frente a la pretensión de algunos autores contemporáneos a Marx de convertir el “trabajo colectivo” en un atributo privilegiado de algunos pueblos “escogidos” (el caso de los eslavos), en 1872, en las incorporaciones al primer tomo de *El capital* sale al paso afirmando que el trabajo colectivo en su forma originaria se halla en los inicios históricos de todos los pueblos: “es un concepto ridículo —señala— de muy reciente difusión, el que la forma de propiedad común naturalmente originada sea específicamente eslava, y hasta rusa en exclusividad. Es la forma primitiva cuya existencia podemos verificar entre los romanos, los germanos, celtas, y de las cuales encontramos aún hoy, entre los hindúes, un muestrario completo de los especímenes más variados, aunque parte de ellos en ruinas”<sup>13</sup>.

Coincidentemente con esta opinión, años más tarde, en los borradores a Zasulich, señalará cómo es que, “remontándonos mucho por todas partes hallamos, en Europa Occidental, propiedad común de un tipo más arcaico”<sup>14</sup>, añadiendo incluso que la **comuna agrícola**, que es la tercera **forma comunitaria general** del trabajo social, surgió en la Germania del desarrollo espontáneo de un tipo de comuna arcaica donde “había ya una distribución anual de tierras entre las gentes y las tribus, pero todavía no entre las distintas familias de una comuna, es probable también que el cultivo se hiciese por grupos en común”<sup>15</sup>. En el *Cuaderno Kovalevsky* y los *Apuntes etnológicos* hallamos estudios sobre un tipo de comunidad de la **forma** arcaica en el norte y noreste de la India, que perduró incluso hasta el momento de la colonización inglesa; en Argelia a la hora del dominio islámico y hasta la colonización

12. Marx, *Grundrisse*, T. I, p. 444.

13. Marx, *El capital*, T. I, p. 95.

14. Marx, Carta a Vera Zasulich, pp. 32-47.

15. *Op. cit.*, pp. 33, 32, 53.



francesa<sup>16</sup>; en Irlanda hasta antes del siglo VIII; y en regiones del llamado continente americano hasta la conquista española<sup>17</sup>.

En síntesis, el estudio de esta **forma general** del proceso de trabajo en el pensamiento marxista abarca todo un largo periodo histórico que puede remontarse hasta varios siglos atrás y que se aproxima a nosotros hasta la época de la conquista violenta y la colonización de territorios ubicados en las más variadas regiones del planeta a manos de invasores europeos que cabalgan sobre una economía mercantil en ascenso.

La conceptualización de esta **forma** del proceso de trabajo, de unificación activa de las condiciones de producción material, de efectivización en-acto del trabajo, del carácter del producto del trabajo, del destino de la producción, etc., si bien hace referencia a un larguísimo periodo histórico y a una comprensión teórica de la realidad íntima de la obtención de los medios de vida de muchos pueblos del mundo, no anula en lo mas mínimo la existencia de amplias y hasta decisivas diferencias culturales, políticas, organizativas, religiosas, tecnológicas que existen entre estas sociedades que contienen el mismo núcleo productivo inmediato, pero que se reproducen en un entorno económico global que toma cuerpo social de una manera tremendamente distinta y variada entre unas y otras, conformando lo que Marx denomina **tipos** particulares de la **forma** general.

De aquí que la forma comunitaria de producción y propiedad arcaica o ancestral no es la realidad inmediata productiva y reproductiva de cada una de esas sociedades histórico-concretas, sino una abstracción de ellas que condensa los componentes más decisivos y generales comunes a cada una de esas sociedades y cuyo entendimiento a plenitud sólo puede hacerse precisamente a partir de la comprensión expositiva de los procesos de producción particulares en su conjunto (del que el PTi. comunal es el núcleo fundante), de la riqueza variada de las estructuras generales culturales, religiosas, políticos, simbólicas y organizativas de esos pueblos.

Ejemplos de estas profundas diferencias son las extraordinarias variedades culturales y religiosas existentes entre esas diversas sociedades que comparten históricamente un mismo núcleo productivo. Es más, en el espacio específicamente productivo hallamos también distinciones relevantes: en el terreno tecnológico unos pueblos trabajan

16. Marx, *Cuaderno Kovalevsky*, La Paz: Ofensiva Roja, 1989, pp. 8, 41.

17. Marx, *Apuntes Etnológicos*, Siglo XXI/Pablo Iglesias.

colectivamente con herramientas individuales, mientras que otros lo hacen también con fuerzas productivas materiales directamente colectivas, como los canales de irrigación, las presas, las gigantescas remociones de los terrenos de cultivo, etc. Igualmente, hay sociedades que desarrollan un marginal comercio e intercambio mercantil intercomunal, es decir, inicios de mercantilización de la forma social del producto del trabajo que no afectan el trabajo y la propiedad comunal ni su finalidad, mientras que hay otras sociedades, como la llamada por Marx “comunidad incásica”, estudiada por él en el tomo II de *El capital*, que son completamente “cerradas”, que no utilizan el comercio ni el trueque para obtener los medios de satisfacción material de sus condiciones de vida<sup>18</sup>, y que emplean otros recursos sociales para lograr una diversidad productiva-consuntiva (la simultánea ocupación de los llamados pisos ecológicos, las técnicas de redistribución del ayllu y de los ayllus fusionados, la reciprocidad, etc.).

Como se observa, no se trata de diferencias secundarias, sino de diferencias de contenido referidas al proceso de producción y reproducción en su conjunto. Podemos decir entonces que, sobre la base de organización y realidad íntima del PTI que define a cada una de estas diversas sociedades históricas como sustentadas en la **forma comunal ancestral** de la obtención de los medios de vida, el proceso global de producción y reproducción presenta diferencias significativas de una sociedad a otra, con lo que la totalidad de sus estructuras económicas adquiere nuevas características que recubren y amplían su contenido comunal.

Para entender algunas de estas características de la **forma comunidad ancestral**, Marx distingue dentro de ellas “**tipos primarios, secundarios, terciarios, etc.**”<sup>19</sup>, que si bien resultan de un proceso de abstracción de la realidad inmediata, son ya una síntesis expresiva directamente vinculada a la especificidad de las sociedades concretas estudiadas. En los *Grundrisse* Marx señala dos rasgos básicos que diferencian a dos **tipos** de la **forma comunal arcaica o ancestral**: la primera es la referida a que la propiedad comunitaria es trabajada independientemente por cada familia y sólo en parte también comunitariamente, mientras que en otras sociedades se la trabajará

18. Marx, *El capital*, T. II, p. 136.

19. Marx, Carta a Vera Zasulich, p. 32.

mayoritariamente de manera comunal<sup>20</sup>. Esta diferencia no es del todo esclarecedora, pues aquí Marx junta la **forma** comunal ancestral con otra que posteriormente va a denominar **forma comunidad agrícola**, y que corresponde a un periodo posterior y distinto de la organización productiva de la sociedad. Esta diferencia provisional señalada en los *Grundrisse* no es por ello del **tipo**, sino de la naturaleza misma de las **formas comunales** que van a ser estudiadas con mayor detenimiento y precisión en *El capital* y en los borradores de sus cartas a **Zasulich**. Nosotros adoptamos esta última manera de clasificación, por lo que no colocamos a la *comuna agrícola* como tipo de la **forma comunal ancestral**, sino como otra forma social de comunidad.

La segunda característica señalada en los *Grundrisse* para diferenciar los **tipos** dentro de la **forma** ancestral, sí es reveladora, a la luz de las posteriores reflexiones de Marx. Esta diferencia se refiere al hecho de si la propiedad y el trabajo comunitarios tienen un origen directo por desarrollo propio de la colectividad agrupada en torno a la agricultura o si, en cambio, han sido introducidos por otros pueblos que los conocen y los generalizan entre poblaciones que no las practican: “la producción comunitaria y la propiedad común —anota Marx— tal como, por ejemplo, se presenta en el Perú, es claramente una forma secundaria, introducida y transferida por pueblos conquistadores, que conocían por sí mismos la propiedad común y la producción comunitaria en la forma antigua más simple, tal como aparece en la India, entre los eslavos. La forma que encontramos entre los celtas en Gales, por ejemplo, también parece una forma secundaria, introducida por los conquistadores entre las tribus conquistadas, que están a un nivel inferior. La perfección y la elaboración sistemática de estos sistemas por un *centro supremo* muestra su origen posterior”<sup>21</sup>. Esta similar distinción entre **tipos** primarios, secundarios, etc., volverá a ser remarcada en los manuscritos de *El capital*<sup>22</sup> y en sus últimos escritos<sup>23</sup>.

Las variaciones de **tipo** de la **forma comunal ancestral** tomados en cuenta por Marx tienen que ver, entonces, no con la realidad del **PTI** comunal, sino con el proceso de producción (p de p) y reproducción visto en la continuidad de conjunto. En todos los **tipos** primarios,

20. Marx, *Grundrisse*, T.I, pp. 429, 444.

21. *Op. cit.*, pp. 443-444.

22. Marx, *El capital*, T. III, p. 1.114.

23. Marx, Carta a Vera Zasulich, p. 33.

secundarios, etc., la propiedad y el trabajo son mayoritariamente comunitarios y la forma de interconexión del proceso técnico-social del trabajo es similar. Pero lo que los distingue es que en unos casos se trata de una organización directa y localmente reproducida, mientras que en el segundo, perfeccionada y elaborada por un poder central colocado por encima de numerosas entidades comunitarias y que a través de su papel director organiza-impone-legitima la exacción de plus-trabajo de las comunidades (en especie, en trabajo, a veces en dinero). El **tipo** secundario tendría que ver entonces con la existencia de un poder estatal regulador de ciertas funciones económicas reproductivas de la comunidad, como la construcción de ciertas obras públicas, la redistribución de los productos, pero además, y esto es decisivo, la fijación de **formas de concentración** de la fuerza de trabajo para la producción de excedentes expropiados como renta o tributo; la reglamentación de la ocupación de nuevos territorios por las comunidades; las relaciones de control de ciertas porciones del producto del trabajo agrícola-industrial comunal y de la propia laboriosidad de los miembros de la comunidad (relaciones de servidumbre) que aparecen bajo el manto de reciprocidad forzada pero que, en verdad, encubren una expropiación social; por último, la legitimidad político-cultural de estas relaciones de dominio que existen también como otras tantas fuerzas organizativas del proceso laboral. Todas estas funciones se muestran como fuerzas estructuradoras material-espirituales de un **tipo** económico, de un orden productivo y reproductivo que, suponiendo un núcleo fundante, el proceso de trabajo inmediato (PTi) de la **forma comunal ancestral o arcaica**, se objetivizan socialmente en una red histórica expandida compleja mucho más diversa y diferenciada de un lugar a otro en la intensidad social de realización del proceso de trabajo inmediato, que en el caso del **tipo primario** sí coincide aquí con el ámbito de aglomeración social y del espacio del proceso de producción.

En la **forma comunal arcaica de segundo tipo**, si bien tiene como médula organizativa la misma que la **comunidad arcaica** a secas o primaria, tomada como un todo abarca otros componentes organizativos de la laboriosidad social creados, impuestos por un poder político centralizado (quizá el Estado), que ejerce su derecho de dominio sobre la comunidad por medio de la introducción de medidas redistributivas del producto del trabajo, pero también referidas a la forma de concentración

colateral de las condiciones de producción que expresan ya una intervención del poder político condensado en el control directo de una parte del excedente social comunal. Esta relación de dominio es la que Marx expresa en términos políticos como *despotismo*. Así, en la medida en que el poder estatal que existe por encima de las comunidades se convierte en una fuerza organizadora del sistema económico de expropiación más o menos forzado, más o menos encubierto, de la energía y laboriosidad comunal, se puede hablar de un **tipo** comunal despótico, que vendría a ser una variante del **tipo secundario de la forma comunal ancestral o arcaica**. La “obsesión” de Marx por escudriñar el papel del Estado en las formaciones no-capitalistas tiene que ser vista por todo ello como un esfuerzo comprensivo de la dinámica productiva de estas sociedades en que la regulación de la extracción del plustrabajo se construye sobre un extraordinario entramado político-cultural-simbólico que, a tiempo de cohesionar y justificar a posteriori las relaciones de expropiación en sí mismas, existen como normatividades técnicas directamente productivas. Sobre esto volveremos después.

Independientemente de si Marx, con la información que tenía en el siglo XIX, “acertó” o no en la diferenciación conceptual de las sociedades y períodos históricos que se han desarrollado en el espacio de la realidad comunitaria, lo relevante es ese esfuerzo totalizador con el que escudriña permanentemente las formas económico-sociales no-capitalistas. Por un lado, en la inmensa variedad local e histórica, se esfuerza por hallar regularidades conceptuales, similitudes referidas a la esencialidad de la actividad de producción de los bienes sociales, a fin de poder estructurar el concepto sintético de **forma social general del trabajo**; pero a la vez, el esfuerzo de incorporar, de tomar en cuenta las diferencias específicas y relevantes de cada una de estas realidades históricas. Los **tipos** primario, secundario, etc., le sirven precisamente para unificar las diferencias particulares culturales, políticas, organizativas que existen entre las múltiples formaciones históricas, pero dentro de una categorización conceptual general y sintética: **la forma del proceso de trabajo inmediato** que emparenta y capta el movimiento productivo fundante de cada una de estas realidades concretas regionales y locales.

### A.3 La forma comuna agrícola o rural

Esta es la **forma** comunal más estudiada por Marx y la que históricamente es más importante, tanto por su extensión geográfica como por su perdurabilidad en el tiempo. De hecho, aunque de manera cercenada, dispersa y profundamente transformada, muchos de sus componentes económicos siguen siendo la base de la reproducción no-capitalista de enormes contingentes humanos agrarios contemporáneos e incluso de la vida y de la reproducción de amplios sectores asalariados, subsumidos en ambos casos al dominio externo o interno (formal o real) de las relaciones capitalistas de explotación.

El primer lugar donde Marx estudia con detenimiento la **comuna agraria o rural** es en la India, en los primeros años del decenio de cincuenta del siglo XIX. Aunque a veces confundida con la **forma** arcaica o ancestral que Marx también estudia inicialmente en la India antigua, la *comuna agraria* aparece en sus primeros escritos periodísticos referidos a la historia de las relaciones económicas prevalecientes en la India durante la colonización inglesa.

En la sección “Formas que preceden a la producción capitalista” de los *Grundrisse* la *comuna agraria* aparece confundida con una “forma” de comunidad arcaica que para entonces llamaba todavía asiática, o bien con un tipo específicamente regional, en este caso germánico, que es donde estudia mejor sus características técnico-organizativas. Esta clasificación provisional en los *Grundrisse* esta basada, en el primer caso, en que la comunidad con trabajo y posesión familiar combina su organización productiva con el trabajo comunitario que sirve para “hacer frente a los gastos de la comunidad en cuanto tal”, como en la comunidad eslava y rumana<sup>24</sup>, por lo que la ve como una variación de la forma comunitaria con propiedad y producción comunal. En el segundo caso, en la distinción de la comuna germánica como una forma específica, lo que Marx toma en cuenta es que en ella no existe ningún tipo de trabajo comunal y se observa un desarrollo de la individualidad desprendida de la comunidad, razón por la cual la separa de las formas “asiática” y “eslava”, y la instituye como una forma específica de la organización comunal.

24. Marx, *Grundrisse*, T I, p. 429.

En los años posteriores, esto es, en la redacción de los diversos manuscritos de *El capital*, esta primera ubicación de las **“diversas formas de propiedad común”** es objeto de una significativa transformación. Por ejemplo, la propiedad común “naturalmente originada”, luego llamada **forma ancestral o arcaica**, es ya ubicada como una **forma** de organización productiva presente en la profundidad de la historia social de los pueblos más diversos, como los romanos, los germanos, los celtas, los rusos, los eslavos, los hindúes<sup>25</sup>, lo que en cierta manera refuerza la inclinación presente en los *Grundrisse* de señalar a la **“forma de propiedad y trabajo común”** no como una especificidad asiática o incásica, sino como un momento general de la organización social-productiva de la humanidad que en su **segundo tipo** nos acercaría conceptualmente a la época de la formación del Estado. Otra variante anotada por Marx en estos años es también el tratamiento de la propiedad agrícola contemporánea en Polonia y en Rusia; en los *Grundrisse* las coloca como derivaciones pertenecientes a la “forma asiática”, en la redacción de los tomos I y III de *El capital*, aparecen como representativas de lo que Marx llama Economía Campesina Independiente<sup>26</sup> con propiedad común, trabajo básicamente familiar combinado con trabajo comunal de la tierra, comuna que a su vez se diferencia del tipo específicamente eslavo e índico<sup>27</sup>.

Otro cambio significativo que Marx introduce es que lo que llama “forma germánica” en los *Grundrisse* luego ya no aparece como una categoría específica. Surge, en cambio, el concepto de “forma eslava”<sup>28</sup>, que agrupa las características fundamentales de propiedad-posesión la comuna rusa contemporánea<sup>29</sup>, de la “economía campesina independiente” rumana, de las “formas primitivas” de la propiedad en Roma y entre los celtas<sup>30</sup>, y de la propia comuna germana antigua en un determinado momento<sup>31</sup>, esto es, la propiedad comunal de la tierra

25. Marx, *El capital*, T. I, p. 95; también ver el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* [1859], Siglo XXI, p. 16.

26. Marx, *El capital*, T. III, p. 1.022.

27. *Op. cit.*, T. I, p. 285.

28. *Op. cit.*, *El capital*, T.I, p. 95; también Carta de Marx a Kugelman del 17/11/1870.

29. Marx, *Cuaderno sobre Morgan*, en *Apuntes etnológicos*, p. 90.

30. Marx, *El capital*, T. I, p. 95.

31. “La forma específicamente eslava de esta propiedad (común) que encontramos en Rusia como también entre los eslavos del sud no-rusos es precisamente la que tiene *mutatis mutandis* más analogías con la variante germánica antigua de la propiedad comunitaria hindú.” (Carta de Marx a Kugelman, 17/11/1876.)

y el trabajo familiar de la tierra en posesión individual que puede o no ir acompañada de la existencia de tierras comunales para el trabajo comunal o el pastoreo, en tanto actividades colaterales a las principales emprendidas por la familia.

Finalmente, todas estas apreciaciones dispersas quedarán brillantemente sintetizadas en los borradores de la carta a Vera Zasulich, en la que ya definitivamente se designa el concepto de **comuna rural o comuna agraria** como **forma** general de la apropiación comunitaria de la tierra y del trabajo social, que en términos globales ha caracterizado a la comuna germana estudiada en los *Grundrisse*, a la eslava, hindú, afgana contemporánea, a la celta en Irlanda, a la británica, anglosajona y francesa<sup>32</sup> en una determinada época histórica; en definitiva a “todos los pueblos civilizados de Europa”<sup>33</sup>, y a determinadas regiones del continente americano<sup>34</sup>.

No está de más resaltar que la llamada forma germánica en los *Grundrisse*, y que ciertos autores han tornado en forma comunal de la sociedad, distinta a las anteriores señaladas por Marx, es en verdad, como hemos visto, un **tipo** de la *forma de comuna agrícola o rural*. El propio Marx nos aclara esto en los borradores a Zasulich cuando señala que la *comuna germana* estudiada por el historiador romano Tácito, esto es, la comuna germana que el propio Marx describe en los *Grundrisse* con ayuda casi exclusiva de *La Germania* de Tácito, es el equivalente occidental de la *comuna agrícola*<sup>35</sup>. Por lo demás, ahora no nos resulta raro que en los *Grundrisse* Marx, siguiendo a Hegel, no hable de la propiedad privada sino de la propiedad individual existente en la *comuna germánica*, característica de la *comuna agrícola* que luego Marx resalta. Esta “Comuna Agrícola tal y como la describe Tácito”, escribe Marx, que “no existía en tiempos de Julio César y ya había desaparecido cuando las tribus germanas fueron a conquistar Italia, las Galias, España, etc.” es el resultado de la transformación de la forma comunal de “tipo más arcaico”<sup>36</sup>, y, posteriormente, se pierde posiblemente en “medio de guerras y migraciones incesantes”, siendo reemplazada por una forma de comuna con propiedad privada que marca, ésta sí, ya un tipo característico, propiamente germánico, de la transición a la formación social con propiedad privada que luego veremos.

32. Ver el Cuaderno de Marx sobre Maine.

33. Marx, Carta de Marx a Kugelman del 17/11/1876.

34. Ver de Marx el *Cuaderno sobre Morgan*.

35. Marx, Carta a Vera Zasulich, pp. 52-3.

36. *Op. cit.*, p. 53.



En la conceptualización de las **formas generales** de la apropiación comunitaria de la tierra y de la producción de la vida material, la germánica no establece una **forma** de la organización social comunal; es más bien un **tipo** específico de la *forma comuna agrícola o rural*, como lo fue el **tipo** eslavo, el **tipo** ruso, el **tipo** hindú, etc. Siendo que la *comuna agrícola* emergió del desarrollo y extinción de la *forma comuna ancestral*, y a la vez fue sustituida por **formas** de organización social en las que surge la propiedad privada de la tierra, la *comuna agrícola* “se presenta en todas partes como el tipo más reciente de la formación arcaica de la sociedad y el movimiento histórico” y como la “forma más moderna” de la propiedad comunal de la tierra que Marx denomina “formación primera” de la sociedad humana. La época de la propiedad privada recibirá a su vez el denominativo de “formación secundaria” de la sociedad, con sus diferentes gradaciones o **formas** que culminan con la moderna propiedad mercantil-capitalista de las condiciones de producción. La *comuna agrícola*, forma última de la configuración comunal de la sociedad, puede ser vista entonces como momento de transición de la forma de propiedad comunal a la forma de propiedad privada de las condiciones de producción en la sociedad<sup>37</sup>.

Actualmente existen amplísimos estudios de campo sobre la situación y la historia de diversos tipos concretos de la *comuna agraria* en el mundo entero, al igual que brillantes explicaciones referidas a la **forma general** conceptualizada como Modo de Producción Doméstico<sup>38</sup>, por lo que aquí sólo intentaremos precisar algunos elementos constitutivos de la *comuna agrícola* a partir de las investigaciones aportadas por Marx.

## B. Características técnico-organizativas generales de las formas comunales. Aproximación conceptual

### B.1 Las comunidades hórdicas

En el momento en que la agrupación de los individuos es puramente natural, la asociación se presenta como resultado directo de la información cromosómica y cerebral (somática) acumulada durante

37. *Op. cit.*, pp. 37, 49, 55.

38. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, México: Siglo XXI, 1997.

millones de años de transformación de los organismos vivos terrestres. Este período abarca el largo y extraordinario proceso de cerebración que comienza a separar a los antepasados del ser humano del resto de los mamíferos. Con un volumen de masa cerebral de aproximadamente 700 cc del *homo habilis*, pasando a un volumen de 750 a 1.000 cc en el *homo erectus*, hasta el actual *homo sapiens*, con un volumen de 1.200 a 1.350 cc, la diferenciación del ser humano de su mera determinación natural-animal ha transitado por el aumento espectacular de la información extrasomática que ha ido requiriendo para asegurar la reproducción de su vida. Esto ha sido precisamente el resultado de la especialización y perfeccionamiento de nuevas funciones y el aumento de la estructura cerebral de lo que hoy constituye la corteza cerebral propiamente humana. El desarrollo de los lóbulos frontales y temporal y de las regiones cerebrales, con sus específicas funciones anticipatorias, motoras, cognoscitivas y del razonamiento abstracto, que han comenzado a recubrir y reorganizar las antiguas funciones “límbicas” y “reptílicas” del cerebro, ha ido aparejado, o mejor interconectado con el bipedismo, que libera las manos del desplazamiento, la fabricación de herramientas líticas (aproximadamente 2 millones de años atrás), la utilización del fuego (un millón de años atrás), pero ante todo con la ampliación de las formas de lenguaje (del simbólico al verbalizado) y el progresivo traslado del control de estas funciones comunicativas al sistema límbico de la corteza cerebral.

La existencia propiamente humana podría ser conceptualizada así como el momento en que, en tanto ser natural, el ser humano comienza también a hacerse a sí mismo, a determinarse en sus capacidades y manifestaciones por las actitudes creativas y transformativas que él mismo comienza a emprender con una intención deliberada y fijada previamente en el raciocinio. Y la construcción de esta nueva naturaleza social-natural en sus diversos estados es la existencia inequívoca del individuo en colectividad, en grupo. Primeramente en una colectividad natural, meramente animal, que permite el desarrollo del lenguaje, inicialmente simbólico y luego hablado, y la cualificación de las actividades manuales y, posteriormente, una comunidad natural más o menos humanamente desarrollada y transformada por el ejercicio expansivo de las aptitudes específicamente humanas producidas.

En los *Grundrisse* Marx coloca como agrupación representativa de esta **comunidad natural** a la “familia y la familia ampliada como tribu”, esto es, a la población humana agrupada en torno a la “comunidad de descendencia, lengua, costumbre, etc.”<sup>39</sup>. Sin embargo, veremos posteriormente cómo la comunidad de sangre como fuerza gravitante de convivencia, y con más razón, de lengua, son aptitudes que requieren la amplia superación de la mera agrupación natural heredada, y en conjunto dan forma a la socialidad natural del ser humano. En otros términos, esto significa que éstas existen ya como sustancia de autodeterminación (parcial por cierto) del individuo sobre su propio contenido natural. En los *Apuntes etnológicos*, siguiendo a Morgan, Marx coloca a la “horda con promiscuidad, sin familia” como referencia más antigua y primaria de la colectividad propiamente humana y, al estudiar a la familia señala la variedad de **formas** de la organización familiar primitiva, como la forma consanguínea, panalua o hawaiana, sindiásmica<sup>40</sup>, etc., lo que nos habla de la dificultad de definir con certeza una **forma de comunidad natural propiamente humana. Quizá sería mejor hablar de un natural comportamiento social del ser humano**, por mucho que nos remontemos a los períodos más primitivos de la organización humana; **natural comportamiento social progresivamente humanizado, producido** por la propia acción de los individuos sobre su propia naturaleza (y la naturaleza que provisionalmente hemos de denominar “exterior” o “mediata” para diferenciarla de la corporeidad sensible del ser humano), pero que en sus primeros estados presenta la preponderancia, decreciente con el tiempo, de la determinación específicamente natural, heredada-no-producida, de los individuos.

Muestra decisiva de esta relativa preponderancia natural (aunque por supuesto ya no exclusiva) es la **forma** del proceso de trabajo para la obtención de los medios de vida que caracteriza a las poblaciones humanas más primitivas: la recolección y la caza, que se remontan a hace millones de años en la historia natural de los seres vivos. De hecho, podemos colocar a esta **forma** del trabajo como característica de una **forma** natural de comunidad que, si bien en su interior posee caracteres más o menos desarrollados de una unificación socialmente producida por fuera de la determinación natural, destaca a su vez, en mayor o menor amplitud de manera humanamente producida, otros

39. Marx, *Grundrisse*, T. I, p. 428.

40. Marx, *Cuaderno sobre Morgan*.

rasgos distintivos de la comunidad natural: su no sedentarismo. “El ser humano no es por naturaleza sedentario” anota Marx; sólo se llega a este estado después de un largo proceso de auto-transformación de las condiciones de vida y de sí mismo.

La recolección, la caza y la pesca, así como el pastoreo, en tanto formas preponderantes de la obtención de bienes materiales de vida, que son las formas productivas social-naturales más largamente utilizadas en la historia del desarrollo social de la humanidad, presentan múltiples gradaciones de organización, en las que en unos casos más plenamente que en otros, o ya de una manera definitiva, como en los pueblos cazadores recolectores estudiados en los últimos siglos, se destacan abiertamente unos componentes comunes de **forma específicamente social-productivos** de carácter organizativo y contenido técnico-procesual que ahora hemos de intentar resumir brevemente.

Dentro del **PII**, en la unidad abstracta fundamental invariable de las condiciones objetivas del trabajo (objeto, medio y trabajo), el objeto de trabajo que proporciona los medios materiales de vida se da independientemente del trabajo, no es fruto directo de la actividad laboral, del desprendimiento laboral, como sucede ya con el medio de trabajo, sino que es “creado por la tierra misma”<sup>41</sup>, esto es, la riqueza natural es aprovechada “directamente sin recibir una inversión previa de energía humana”<sup>42</sup> y, en este sentido, la tierra, principal y fundamental condición de vida y trabajo humanos, existe en la exclusiva **forma social productiva** de “objeto de trabajo” (Marx). Solamente a través de un largo proceso histórico esta imprescindible condición de todo proceso de trabajo aparecerá en el terreno productivo como “medio de trabajo”, con el inicio de la agricultura.

Los medios de trabajo utilizados en la producción (piedras, árboles, cañas, huesos para preparar armas, etc.) son medios naturales transformados a través del trabajo humano para adquirir formas deseadas para ser útiles en las actividades sociales, comenzando por las propiamente productivas.

En este **espacio de la actividad laboral y en la abstracción de la función técnica del instrumento de trabajo, no de su representación y significación social**, que tiene que ver con la **forma** en la que los propios individuos conceptualizan esa función, la exclusiva fuerza motriz del

41. Marx, *Grundrisse*, T. I, p. 452.

42. Meillassoux, *op. cit.*

instrumento de trabajo (tanto para producir los propios instrumentos a partir de la materia prima, como para ponerlos en acción), es la fuerza humana. Sin embargo, la actividad humana no cuenta principalmente como fuerza motriz muscular sino como inteligencia bajo la forma de habilidad, de conocimiento y de uso de las fuerzas naturales contenidos en el instrumento de trabajo, pero, ante todo, en la **forma** de utilización de ese instrumento; el conocimiento de la utilización del instrumento es sencillo pero decisivo en la evaluación de la eficacia y utilidad del medio de trabajo. Se puede decir que, fuera de la naturaleza, la principal fuerza productiva directamente presente en el proceso de trabajo es la habilidad y el conocimiento vivo del individuo más que el propio instrumento y las fuerzas productivas contenidas en éste.

Dado que en este caso la “actividad productiva consiste en separar la tierra (incluida el agua) el producto formado o alimentado por ella sin otra modificación del medio por el ser humano”<sup>43</sup>, el producto del trabajo es inmediato. “El acto de producir brinda, sin más demora que el tiempo de ejecución, un producto, los frutos, la miel o la lana están disponibles a la acción de cada partida de caza o de recolección”. No hay separación entre el proceso de trabajo y el producto del trabajo; la culminación de uno es la obtención del otro, y como **el objetivo social del proceso de producción no es más que la reproducción** del productor y de los miembros vinculados a éste o ésta, la realización de la utilidad del producto, de su valor de uso, es igualmente inmediato, excepto cuando en el consumo medie otro proceso productivo de cocido o preparación de lo obtenido, como en la caza con el despellejamiento, charqueo, etc.

El **contenido técnico-social de los medios empleados** puede ser al mismo tiempo individual y cooperativo. En el primer caso, un individuo sólo es capaz de ponerlos en movimiento para alcanzar el fin deseado. En el segundo se requiere la participación simultánea de varios miembros de la unidad social, como para la utilización de grandes trampas o redes. Aquí el trabajo colectivo está regulado por una condición técnica que da una **forma específica al contenido técnico del proceso de trabajo**. Con todo, por lo que se sabe, ésta no es una **forma social** productiva mayoritaria, pues por lo general prevalece la utilización de los medios individuales de trabajo. Mas estos medios individuales que condicionan un proceso de trabajo igualmente

43. *Op. cit.*, pp. 28-29.

individual no obstaculizan la posibilidad de formación de empresas colectivas para la obtención de los medios materiales de vida en grandes cacerías, con la ejecución simultánea de diversas tareas asociadas, como la vigilancia, el acecho, el cerco, la ejecución, etc., tal como nos relatan cronistas españoles la caza de la vicuña en la época precolonial, etc. Lo decisivo, en todo caso, es que la producción en común, al no adquirir mayoritariamente una **forma tecnológica** correspondiente a esta **forma de interconexión de la fuerza de trabajo**, es una acción voluntaria, acordada de “inversiones energéticas individuales”, que no bien concluyen su propósito, para reemprenderse requieren de un nuevo acuerdo voluntario entre los miembros laborales, a no ser que se les imponga por una fuerza externa, pero esto está metodológicamente descartado aquí, pues estamos suponiendo esta **forma** de organización: el proceso de trabajo histórica y lógicamente de manera autónoma y en torno a sus propios fundamentos, que excluyen cualquier tipo de compulsión en la ejecución de su proceso laboral.

Las propias actividades comunales de la asociación humana (la horda) —que vive a partir de esta **forma** de producción y que necesita la agrupación de fuerzas para la obtención de un fin buscado— requieren del acuerdo voluntario de adscripción de los trabajadores, pues ninguno de ellos está desprovisto de los medios materiales de trabajo individuales o de la capacidad de obtenerlos rápidamente, y de su vinculación libre con la tierra que se presenta socialmente y existe técnicamente como patrimonio común de todos los seres vivos. El trabajo y las actividades comunes no se dan entonces aquí previamente a los productores en tanto acervo unificadorio que antecede a su voluntad.

Como el resultado abstracto del proceso de trabajo es instantáneo y la naturaleza del producto del trabajo no está aún adaptada para un largo período de conservación, la actividad laboral puede ser diaria o hasta que los medios de vida materiales anteriores se hayan agotado. Esta naturaleza del valor de uso como condición técnica material del proceso de trabajo, sumada a la “voluntariedad” relativa de la actividad laboral (en el sentido en que es el propio productor quien decide, de acuerdo a la disponibilidad natural, el momento de emprender su actividad laboral), por el “poderío” productivo que cada individuo (hombre y mujer) posee al serle accesible inmediatamente la tierra y los medios de producción de las herramientas (objetivamente

no ha surgido desde el proceso productivo un impulso a su posesión restringida), conduce a que la **disciplinarietà** del PTI, sus ritmos e intensidad sean adoptados también hasta cierto punto libremente por la individualidad productora.

Nada hay en el proceso laboral, en su relación con los medios de trabajo, con el objeto de trabajo y su resultado, que se le imponga al productor o productora como fatalidad incontrolable, extraña. El cazador-recolector contrala la ejecución social técnica de su proceso de trabajo, a excepción de la generosidad y las pausas de la existencia de los productos naturales, que se le **presentan (forma social de existencia de la naturaleza)** en su realidad íntima como misterio, pues aún no ha penetrado en la comprensión efectiva de su fuente (no los produce), pero los entiende en sus ciclos y requerimientos externos, por lo que es capaz de buscar y hasta “negociar” esta forma de manifestación de la utilidad de la naturaleza a través de la experiencia cotejada y transmitida y el diálogo y mutua alimentación con la **representación social** de esas fuerzas (los dioses, etc). Por esto, la migración permanente<sup>44</sup> puede ser vista como una fuerza productiva social-natural, como lo es la comunidad misma de la que se vale el productor para perseverar en la obtención de sus medios de vida “creados por la tierra misma” (Marx), ya que, de otro modo (el fijarse en un solo lugar) no podrían ser obtenidos con el tiempo en el mismo volumen.

En lo que respecta a la **división del trabajo** en cuanto división social, la especialización de funciones productivas en lo esencial radica en cómo cada portador de la fuerza de trabajo divide voluntariamente sus energías, su interés y su tiempo en las distintas actividades requeridas para satisfacer sus necesidades. Aunque el tiempo de trabajo no existe como medida ni de la actividad, ni del contenido social del producto, el tiempo en general en tanto bien social-natural es objeto de administración por los individuos de acuerdo a las características de sus actividades imprescindibles y al contenido social específico que asumen cada una de estas actividades y al propio resultado de cada una de ellas (incluida entonces el producto del laborar). Hombres y mujeres son cazadores, recolectores, pescadores, preparadores de alimentos, transmisores de conocimientos a las generaciones menores,

44. “La tribu, como se ve constantemente, vuelve a emigrar después de asentada y vuelve a asentarse, bien voluntariamente o bien porque se ha visto obligada a cambiar de asentamiento.” Marx, *Cuaderno sobre Maine*.

etc., cuyas técnicas son fácilmente asimilables desde temprana edad. Sólo la parición y el amamantamiento son funciones exclusivas de las mujeres por la especialidad natural de sus cualidades, mientras que el resto de actividades sociales son asequibles a todos en común. La “división sexual” del trabajo, por la que los hombres se especializan en determinadas actividades productivas (la caza, por ejemplo) y las mujeres en otras (por ejemplo la recolección de frutos y el cuidado de los niños), no es pues una división natural del trabajo, como erróneamente llegó a pensar Marx en cierto momento<sup>45</sup>. “La distribución sexual de la tareas es un hecho de cultura y no de naturaleza. Si se puede observar que una de las divisiones de las tareas se establece, de manera invariable por otra parte, entre ser humano y mujer [...] y que hace de la mujer (o del esclavo) la sirvienta del ser humano, esta división es la consecuencia de la sumisión PREVIA de la mujer y no de imaginarias capacidades distintas [...]. Nada en la naturaleza explica la división sexual de las tareas, así como tampoco explica la conyugalidad, el matrimonio o la filiación paternal”<sup>46</sup>.

Cada individuo es capaz de cumplir las múltiples tareas de obtención de los medios de vida, lo que no quita la existencia de relaciones de circulación interna de los productos individual o colectivamente obtenidos con otros miembros de la comunidad errante. Y pese a las variadas tareas que cada persona debe desempeñar, ellas no abarcan en verdad mucho tiempo y además nunca sustancializan socialmente el producto obtenido; éste siempre existe como cuerpo de utilidad consuntiva por la comunidad y su circulación está fundada en ello, nunca en tanto cristalización de tiempo de trabajo.

Según datos proporcionados por M. Sahllins, utilizando parámetros contemporáneos de cuantificación del trabajo por el tiempo que, no olvidemos, tienen una relevancia social radicalmente distinta a la que estamos acostumbrados hoy en día, el promedio de horas de trabajo de los individuos adultos de estos pueblos cazadores y recolectores

45. “Dentro de una familia y luego de un desarrollo posterior de una tribu, surge una división natural del trabajo a partir de la división de sexos y de edad, o sea sobre una base estrechamente fisiológica” Marx, *El capital*, T. I, p. 428; también en los *Manuscritos de 1861-1863*, Sección División del Trabajo.

46. Meillassoux, *op. cit.*, p. 38. Respecto a la conyugalidad, Marx en 1883 anota “La propensión a formar parejas, hoy tan fuerte en razas civilizadas, no es por consiguiente el estado normal de la humanidad sino algo que se ha desarrollado a base de experiencia, al igual que todas las grandes pasiones y potencias de mente”. Marx, *Cuaderno sobre Morgan*.



estudiados por la antropología en los últimos 200 años es de tres a cinco horas diarias o dos y medio días por semana, 6 horas al día, incluyendo la preparación de la comida y la reparación de las herramientas. Estas tres a cinco horas de trabajo diarias son capaces además de sostener a cuatro personas con un consumo energético de 2.200 calorías, las que incluso hoy en día muchos pueblos arrastrados a la “modernidad” no pueden obtener mediante otras actividades productivas que ocupan muchas más horas de trabajo. Esta elevada “productividad” (en el sentido contemporáneo, pues en la horda la productividad social ha de estructurarse en función de la finalidad social del proceso de trabajo y la forma social del producto del trabajo), coloca a los individuos de la colectividad, por un lado, ante la obtención de un abundante tiempo libre del que no sólo puede disponer para efectuar actividades recreativas, festivas o de reposo, sino que además es postulado como específica riqueza social.

La libertad de movimiento en el triple sentido de la palabra —de desplazarse por la ligereza de los medios de producción transportados, guardados, y la elevada confianza en sus fuerzas vivas para proveerse de lo necesario; la libertad de elección de los ritmos laborales, de los lapsos de trabajo; y libertad de elección de sus actividades por encima de las imprescindibles para sostener la vida material—, todas ellas en conjunto vuelven el gasto de energía humana en la obtención de los medios materiales de vida (trabajo) una actividad “gozosa y placentera” (Marx) que, junto con la división del trabajo y el tipo específico de relacionamiento de los individuos con la naturaleza, constituyen el contenido decisivo específicamente social de esta **forma** del proceso de trabajo.

Por otro lado, como específica **forma** consuntiva de los medios materiales y de la capacidad de trabajo que se desarrolla a partir de la **forma del proceso de trabajo**, y que a la vez influye en él, la economía de la caza, pesca y recolección es en cierto sentido, y si nos apoyamos en el significado que le da Sahlins al término<sup>47</sup>, de “opulencia”: las necesidades de los miembros de estas colectividades son fácil y abundantemente satisfechas y son asequibles los medios técnico-sociales para satisfacerlas. Ciertamente, desde nuestro punto de vista, sus requerimientos son escasos y sus medios limitados; pero no lo son porque estos estuvieran reprimidos o constreñidos, sino sencillamente

47. M. Sahlins, *La Economía en la Edad de Piedra*, Madrid: Akal Universitaria, 1983.

porque no existen bajo otra **forma social** que no sea justamente su estrechez relativamente estática.

La escasez y la abundancia son cualidades de la reproductividad material de los individuos socialmente engendradas, y, si bien ante nuestros ojos las fuerzas y necesidades de la sociedad de caza y recolección pueden resultar estrechas, en las circunstancias histórico-concretas de estas fuerzas esas necesidades son las socialmente producidas como respuesta a un impulso social-natural previo: la reproducción material del individuo. Ahora, colocadas estas necesidades como necesidades sociales, la opulencia y la miseria ya no histórica, sino relativa de la época considerada en sí misma, han de medirse en parte por la capacidad que la propia sociedad tenga para responder abundantemente o restrictivamente a esas necesidades. La economía de la caza y recolección, por la capacidad que ha tenido para crear los medios de producción con materiales que abundan, por la relativamente fácil (para ellos) técnica requerida para poner en movimiento los medios de trabajo y utilizarlos, y el poco esfuerzo reclamado para obtener sus medios materiales requeridos y tomados como necesarios, es, sin duda, en este espacio de la obtención de los medios materiales de vida, una economía de “abundancia” en que los requerimientos de consumo material no sólo son fácil y rápidamente satisfechos para todos o casi todos, sino que, además, en las cantidades requeridas. Es una sociedad donde no hay “escasez” generalizada desde el punto de vista de *sus* propias apetencias creadas socialmente.

Esto explica que la convivencia comunitaria social-natural que no está reglada por la composición técnica del proceso de trabajo, adquiera a la hora de la distribución y el consumo formas flexibles con un alto contenido de voluntariedad temperamental y un profundo desprendimiento hacia los demás respecto a los medios materiales poseídos, comenzando por los propios instrumentos de trabajo. Pero a la vez, esto no puede ocultar que, colocados desde la perspectiva del desarrollo social humano, de la realización de su ser que tiene a la naturaleza toda, incluida la de él mismo, como objeto de su capacidad transformativa, colocados desde el punto de vista de la fuerza ininterrumpidamente transformadora de nuestra naturaleza y de toda naturaleza circundante que ha permitido crear precisamente al ser humano tal como lo conocemos hoy, este conjunto de necesidades y

capacidades de la economía primitiva se presentan como necesidades y capacidades estrechas y limitadas que, en su perpetuación, tienden a osificar y detener la expansión libre de las múltiples e infinitas potencialidades creativas humanas.

La satisfacción opulenta del individuo limitado, en su perennidad, aparece así históricamente como cercenamiento de las potencialidades creativas, imaginativas y consuntivas del ser social. Se trata de una satisfactoria abundancia de la escasez y un gozo de la restricción. El trabajo como actividad gozosa y festiva y el consumo como abundancia común forman así cualidades de esta **forma** económica correspondiente a los inicios del devenir humano. Y si bien es cierto que ambos contenidos pudieron darse sobre la base de las necesidades históricamente limitadas, son en sí mismas auténticas conquistas sociales trascendentales cuya validez rebasa el marco del período en que se dieron, pues marcan irreversiblemente el **contenido social esencial** del vínculo satisfactorio y auténtico de la humanidad con la naturaleza, incluida la naturaleza social de la misma humanidad. Antiguamente ese vínculo estuvo forjado por el poderío de la naturaleza sobre la individualidad comunal; de lo que se trata ahora y en el futuro es de cómo restablecer esa relación armoniosa, pero como autodeterminación social-natural de los individuos, esto es, como poderío de la naturaleza sobre el ser humano a través del poderío positivo y creador del ser humano sobre sí mismo y sobre la naturaleza que lo cobija.

Volviendo a la economía primitiva de la caza-pesca-recolección, para que ella se dé con las características sociales que estamos señalando, requiere como condición previa —que a la vez es también su resultado flexible— de la existencia de un tipo de comunidad que en este caso toma la forma de horda. El individuo aislado no cobra aquí sentido, pues el desarrollo del lenguaje simbólico y hablado que va interconectado con el desarrollo de la habilidad manual creativa y la superación social de la naturalidad heredada es una obra colectiva, de sujetos asociados naturalmente que, con el tiempo (cientos de miles de años), van recreando socialmente esta su determinación (lo social) irrenunciable.

La asociación no es una unificación impuesta por otra cosa que no sea la voluntaria continuidad social del individuo; siendo que el proceso de trabajo inmediato para la obtención de los medios de vida materiales recae mayoritariamente en las fuerzas y habilidades del

individuo (por mucho que esta materialidad sea una creación social de los individuos en comunidad, comenzando por el propio lenguaje, etc.; aquí lo que nos interesa es la materialidad del PTI, pues todo proceso de producción y reproducción es una empresa social), y dado que la condición fundamental de este proceso, la tierra, no es en sentido estricto objeto de propiedad de usufructo perpetuado y exclusivo del grupo ni del individuo, no existe ninguna determinación material en el PTI que impulse la asociación fuera del imperativo de la socialidad como fundamental técnica productiva de los individuos de su acervo reproductivo, incluida la de su procreación natural. La unidad, una vez superado el mero impulso animal, se forma entonces en la libre elección de la conservación y reproducción de la asociación de los individuos, en que hombres y mujeres pueden desplazarse libremente de una horda a otra. La unión en tal o cual formación humana no existe como institución ni imperativo material inmediato, sino como adhesión voluntaria de cada uno de los miembros, como adscripción de la individualidad a una forma de socialidad satisfactoria. Si algún imperativo se sobrepone aquí es tan sólo el de la búsqueda social-natural de la socialidad.

No existe, por ello, fuerza social unificatoria institucionalizada que se halle por encima de la decisión del productor para elegir tal o cual unidad social en particular, tal como sucede por ejemplo con la cohesión parental que se institucionaliza para preservar la propiedad común o individual. La unificación de la horda es una socialidad no autonomizada, directamente producida y controlada por los individuos productores. La ausencia de propiedad sobre todas las condiciones materiales de producción —esto es, el que la tierra exista directamente ante la sociedad como eterna, inalienable y común riqueza fundamental de la reproducción de todas las generaciones humanas y de todos los seres vivos del planeta, y el hecho de que la forma del proceso de trabajo no exija ningún tipo de continuidad grupal separada de la fijada voluntariamente por los individuos, no existiendo en definitiva propiedad a perpetuar grupalmente<sup>48</sup>, como sucede con la tierra de agricultura, o una tecnología colectiva a preservar, ni una organización coercitiva que resguardar (por ejemplo el trabajo doméstico de las mujeres)—, hace que la formalidad de la descendencia y filiación se muestre objetivamente irrelevante.

48. La defensa de la tierra en la economía de la caza-recolección-pesca puede surgir cuando hay otros pueblos que fijan territorios delimitados para su sobrevivencia, cosa que únicamente sucede con el inicio de la agricultura y después de un largo proceso en el que los pueblos comienzan a asentarse en lugares fijos y abandonan, por iniciativa voluntaria (mayor productividad, costumbres alimentaria) o necesidad, la actividad de la siembra y cosecha nómada, etc.

De ahí que “los hijos después del destete y antes son adoptados por el conjunto de los miembros de la horda y no siguen necesariamente a sus progenitores en sus desplazamientos”<sup>49</sup>. La sociedad hórdica tiene lugar, entonces, por la vitalidad agrupadora de sus fuerzas vivas presentes, por las potencias actuantes del trabajo-vivo de hombres y mujeres libres en sus actividades particulares y comunes, no por la fuerza del trabajo pasado, ni por las reglas estatutarias impuestas por el nacimiento, ni mucho menos por el peso de la herencia legada por los antecesores que dominaría las actividades de los nuevos miembros. Esta hermandad social-natural existe, pero no como abrumador poderío aplastante de la individualidad de los individuos productores-libres, sino como fuerza elegida y utilizada en función de los propósitos actuales de las propias personas que “reconstruyen incesantemente” la sociedad a través de su libre adscripción y construcción.

Como lo ha señalado Meillassoux para las sociedades hórdicas estudiadas durante el último siglo, esto no anula que algunas de ellas estén compuestas por miembros “emparentados” (como las anotadas por Marx en los Etnológicos, en el periodo histórico que precede a la agricultura) por una relación de consanguinidad. Mas esto no determina la ubicación de los individuos en su vinculación con los medios de trabajo, con la riqueza social, ni su inclusión en el grupo social<sup>50</sup>.

## B.2 Forma de comunidad ancestral o arcaica y forma de comuna rural o agraria

### B.2.1 El proceso de trabajo inmediato

#### a) Condiciones técnico-naturales del proceso de trabajo agrícola

Con la aparición de la agricultura hace aproximadamente 10.000 años<sup>51</sup>, el proceso de trabajo social sufre una profunda y radical remodelación

49. Meillassoux, *op. cit.*

50. Marx, *Cuaderno sobre Morgan*. Para una excelente crítica a la abusiva utilización de las relaciones de parentesco en las economías de la caza-recolección, ver Meillassoux, *op.cit.*, pp. 28-41.

51. Las primeras referencias sobre la existencia de morteros y trituradores para la molienda de cereales se remontan a 10.000 años a.C. en la zona del Medio Oriente, donde surgen también los primeros asentamientos sociales fijos. En esta misma zona, los cereales silvestres de recolección, a los que se les permite crecer en zonas taladas expresamente con este fin, comienzan a ser “domesticados” generalizándose el cultivo de cebada, trigo, lentejas, etc., alrededor de 7.000 años a.C. En nuestro continente es probable que la agricultura se haya desarrollado 5.000 o 7.000 años a.C. Sobre esto ver M. N. Cohen, *La crisis Alimentaria de la Prehistoria*, Alianza Universidad. También, Alimen-Steve, *Historia Universal*, Prehistoria, S. xxi.

tanto en su contenido técnico-procesal como en la forma social de llevarse a cabo.

El primer cambio decisivo que surge respecto a la anterior actividad recolectora-cazadora es el papel que le toca desempeñar ahora a la *tierra* o, si se prefiere, la **forma de utilidad técnico-social** que ahora le toca desempeñar al conjunto de las fuerzas metabólicas naturales que ella posee. Aquí, es necesario aclarar, estamos hablando de la **forma de utilidad en el nivel abstracto del PTI**, que es diferente a la **forma de utilidad social de la tierra en el proceso de producción (PP)** en su conjunto (ver posteriormente las **formas tecnológicas y la forma social de representación de la utilidad de la tierra**, que es cómo interpretan los individuos este vínculo productivo). Si antes la tierra existía como fuente sostenedora y engendradora exclusiva de los medios materiales de vida que el ser humano se limitaba a separar de su cuerpo para convertirlos en medios de consumo, ahora, con la introducción de la agricultura, la tierra existe objetivamente como **medio de trabajo** que admite y requiere la intervención humana en sus ciclos vitales para poder brindar un producto deseado por la intencionalidad laboral humana. Los procesos metabólicos de la tierra son los mismos que antes, sólo que ahora están regulados por el trabajo humano hacia una finalidad productiva introducida a la propia tierra por el laborar y los medios del laborar humanos (tumba y quema de bosques para abrir claros, removimiento de la tierra para oxigenarla y trazar surcos, introducción de la semilla, escarbado para sacar la maleza, riego, amojonamiento, etc.). Determinadas fuerzas y cualidades naturales ahora entendidas, son convocadas y utilizadas para un objetivo social productivo (material-físico o simbólico) y para que ellas existan como fuerzas supremas en las que recae la modalidad y organización material de una parte del proceso productivo. Existen, por tanto, como condiciones técnico-naturales sustentadoras del proceso de trabajo social, independientemente de la **forma social** en que éstas se **presenten ante los productores** (como fuerzas vivas divinas, etc). En palabras de los *Grundrisse*, con la agricultura la tierra es la base de la comunidad y el “gran laboratorio, el arsenal que provee tanto el instrumento de trabajo como el material del mismo”<sup>52</sup>.

52. Marx, *Grundrisse*, T. I, p. 428.

El segundo cambio radical técnico-natural que esta modalidad de forma productiva hace emerger es el de la **forma de utilidad de la fuerza de trabajo en el PTI** que, ya lo dijimos, es diferente de la **forma social** en la que ella existe en el proceso de producción en su conjunto y de la representación que de ella puede hacerse la sociedad.

Anteriormente la fertilidad de la tierra, su capacidad engendradora vital, se presentaba ante la capacidad de trabajo como potencia extraña que era accesible sólo a través de los frutos obtenidos a través del control de otras fuerzas naturales convertidas en instrumentos de trabajo (lanzas, piedras, cuerdas, etc.). Ahora en cambio, la potencia viva de la tierra, su capacidad engendradora aparece convocada, comprendida y controlada relativamente por una intencionalidad humana a través de su laborar directo, que no se limita a recoger los resultados de estas fuerzas naturales desplegadas, sino que se vincula directamente con ellas, se incorpora en ellas y las moldea con un fin social específico. Algo así como comenzar a humanizar estas potencias naturales; la fuerza de trabajo queda así involucrada en el propio proceso metabólico natural de la tierra, a la vez que este proceso metabólico va definiendo y destacando cualidades social-naturales de la capacidad de trabajo.

Sin embargo, esta nueva cualidad del trabajo, esta nueva **utilidad social de la capacidad natural-social laboral humana** no se erige por encima del poderío de la fuerza natural productiva de la tierra; tan sólo se acopla a ella y la conduce a desencadenarse en un producto deseado, pero a partir del propio ritmo creativo, de la disciplina vital natural que posee la capacidad engendradora de la tierra. El laborar humano que ahora hace intervenir a la tierra como condición material directa del trabajo, lo hace respetando y observando los ciclos naturales vitales que ella posee, que por tanto existen ahora como **fundamentales relaciones técnico-naturales del proceso de trabajo social**.

Una tercera determinación técnico-material que introduce el trabajo agrícola como nueva forma de relacionamiento del ser humano con la antigua fuente energética natural de la tierra en el PTI es la división o **separación** del proceso de producción en tiempos laborales activos y lapsos de reposo que median entre el período de inicio de la actividad laboral y el momento de la obtención del producto del trabajo. Durante un largo periodo, “el producto permanece en proceso de producción

sin que se invierta en él trabajo”<sup>53</sup>, pues su elaboración recae en manos de fuerzas naturales autónomas respecto del ser humano, mientras que la capacidad de trabajo permanece inactiva o bien realiza labores preparatorias externas que no están involucradas directamente con la realidad inmediata del producto agrario. Así, a la roturación de la tierra, a la siembra, etc., que son actividades laborales que competen al proceso de trabajo directo, no le sigue inmediatamente la obtención de un producto, como sucedía hasta entonces en la actividad de la caza-recolección-pesca, sino un largo período de espera y de otras actividades laborales colaterales secundarias hasta que, pasado el propio movimiento natural cíclico de las estaciones, se inicie un nuevo período de actividad laboral, la cosecha, que recién da por finalizado el proceso de producción con la obtención del producto del trabajo.

Por la cualidad de las fuerzas productivas involucradas, la agricultura es un proceso de producción de bienes materiales de inicio y culminación a “plazo fijo” en el sentido de que ambos están fijados por el ciclo natural de las estaciones y de resultados diferidos<sup>54</sup>, esto es, de obtención de resultados mucho después del momento de inicio de la actividad productiva humana. La organización del proceso laboral, la **interconexión** de las condiciones de producción y la forma de circulación y consumo de los productos quedan por ello necesariamente redefinidas en sus fundamentos técnico-naturales respecto a los procesos de producción que le han antecedido hasta aquí (caza-pesca-recolección). Ciertamente, el **tiempo de trabajo** en este espacio social no cuenta como específica **forma social** de realidad del trabajo, ni de su **significación**. Sin embargo, el **tiempo**, en tanto regulador de los ritmos de la siembra y la cosecha, forma parte de la lógica productiva de las comunidades. Se trata de una naturaleza social del tiempo y de una función social del mismo, radicalmente distinta a la prevaleciente en el capital, como veremos después.

Lo que se trata de ver ahora es cómo la sociedad, los hombres y mujeres que inicialmente se incorporan a esta actividad laboral como medio de obtención de los recursos materiales de vida, asumen o, si se quiere, dan una **forma y contenido social a estas determinaciones materiales**, a sus consecuencias y, posteriormente, a la propia realidad natural de esas determinaciones. En otros términos, lo que importa es ver

53. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, T. II, p. 12.

54. Meillassoux, *op.cit.*, p. 19.



cómo se estructuran **la forma técnico-procesual o forma del contenido material del proceso de trabajo y el contenido específicamente social de la organización del proceso de trabajo que, en conjunto, definen la forma social del proceso de trabajo.**

b) Condiciones técnicas del proceso de trabajo

El paso de la caza-pesca-recolección a la agricultura como actividad regular, ha requerido necesariamente el desarrollo de una elevada productividad del trabajo capaz de resarcir y volver atractivo o necesario el gasto de energía humana para esa actividad. No es que esta **productividad material** en sí misma sea el objetivo de la utilidad laboral, pues la cantidad de los productos del trabajo no existe en la comunidad como **forma de la riqueza social** (ésta es tan sólo una característica particular de una época reciente), aunque sí una cantidad orientada a satisfacer determinados requerimientos de consumo directo o indirecto, a través de la circulación, es un presupuesto indispensable en torno al cual se define la específica **forma de productividad de la sociedad comunal**, que es radicalmente distinta a la productividad emanada del capital.

Para ello, ciertamente, el producto de la caza-pesca-recolección ha servido, para decirlo de una manera provisional, de fondo de “acumulación primitiva” que ha permitido el despegue de la agricultura, y su encumbramiento paulatino como principal función laboral en la obtención de los medios de vida ha tenido que ir acompañado de una paulatina variación de las necesidades sociales consuntivas surgidas de las propias destrezas y capacidades despertadas, así como de la consecución regular de un nivel productivo agrícola capaz de responder al cúmulo de viejos y nuevos requerimientos. La agricultura como actividad fundamental y su carácter de “proceso diferido” en sus resultados supone, entonces, la existencia de una **forma de productividad del trabajo** capaz de (a) en primer lugar, permitir la continuidad del proceso productivo en la siguiente estación, en similar o mayor magnitud, a través de un fondo de semillas y productos excedentarios que faculden materialmente recomenzar el siguiente ciclo productivo<sup>55</sup>; (b) en segundo lugar, el volumen de productos capaces de sustentar a

55. Marx, *El capital*, T. III, p. 1.114.

los trabajadores durante todo el período que media entre el inicio de siembra y cosecha (seis a ocho meses), pero además, como garantía definitiva para que la agricultura se desenvuelva como principal actividad laboral; y (c) un fondo de reserva que permita al conjunto social dedicado a esta actividad soportar dos o más ciclos laborales de pérdidas, desgracias, heladas, enfermedades, que le impidan obtener regularmente el producto de su trabajo. La forma social bajo la que este rendimiento laboral se dé y se explique ha de desprenderse de la forma social en la que la riqueza existe dentro de la comunidad productora y la modalidad del desarrollo tecnológico que ha de perpetuar y orientar esta forma y función de la riqueza.

Sólo sobre este nivel mínimo de la productividad del trabajo, la agricultura puede aparecer como actividad productiva consolidada y sustitutiva (si no plena y definitiva) de la caza-pesca-recolección. El sistema de tumba-quema-roza, de descansos cíclicos de las tierras, de variación de cultivos cada año agrícola, de especialización y diferenciación de las semillas, de cambio en los materiales usados en las herramientas de trabajo (piedras, huesos, madera y luego metales), de abonos utilizados, el cálculo de profundidad de remoción de la tierra, de inicio de siembra, de pronóstico climatológico en base al sistemático conocimiento del movimiento de los cuerpos celestes, de sistema de riego, de contención de la erosión, etc., y, ante todo, el perfeccionamiento del mismo trabajo comunitario, son las nuevas formas tecnológicas del Proceso de Trabajo inmediato (PTI) que el ser humano ha tenido que introducir para conseguir los resultados deseados en el espacio de la productividad específicamente laboral-material y, a través de ello, obtener y aprovechar otras fuerzas naturales depositadas en la tierra que son las que en verdad permiten que la “jornada laboral”, o mejor, el desprendimiento de energía física y mental humanas, no solamente obtenga los medios de vida materiales para reproducir físicamente al individuo en el lapso de tiempo gastado en esa su acción, sino también un excedente de bienes de subsistencia materiales o cósmicos para reproducir el ciclo laboral y para sostener al trabajador (individual o colectivo) un período más largo al gastado (al menos el que media entre siembra y cosecha). De hecho, en términos estrictamente materiales, aunque esta productividad técnica aparece como específicas formas objetivas en las que las leyes naturales se despliegan, existe ya como específicas

actitudes sociales objetivadas en la materialidad abstracta del PTI, que expresan la calidad del vínculo o “comportamiento activo” del ser humano respecto a la naturaleza. La **forma social** en la que esas fuerzas productivas existen y son interpretadas en el *proceso de producción* de la vida comunal es algo que tendremos que ver después.

La revolucionarización de los medios de trabajo y de la realidad material del PTI trae aparejada, por una parte, una continuidad expandida y, por otra, una transformación radical de la **forma de concentración objetiva de las condiciones generales del proceso de trabajo**. En el último caso tenemos el surgimiento, a partir de la realidad material, de rendimientos fijos del acto de producir, de la necesidad material de depósitos que sirvan para acumular las reservas alimenticias y de semillas para los períodos que van de cosecha a siembra y de cosecha a cosecha<sup>56</sup>; depósitos de bienes materiales que rompen con la antigua ordenación técnica del proceso de producción de la caza-pesca-recolección, en que la acumulación se presentaba como estorbo innecesario. Ahora, en cambio, el acopio de bienes surge como componente técnico imprescindible de la continuidad del proceso laboral, variando con los siglos únicamente la forma social que recubre esta determinación del PTI agrícola.

La segunda transformación profunda que se genera es la de la forma técnico-procesual de ocupación física de la tierra para la efectivización del PTI. Colocada anteriormente como supuesto ilimitado e inaprehensible de la realidad de la actividad laboral, el rendimiento de la tierra al emerger como resultado también de la laboriosidad humana y, al ser esta última ahora ya desde este punto de vista social producido,

56. En la zona andina, desde tiempos preincaicos, han existido al menos tres tipos de depósitos o *pirwas* de alimentos, semillas y tejidos: el familiar, por ayllu y los de varios ayllus fusionados. Estos últimos estaban ubicados por lo general en lugares altos para asegurar su ventilación y para que no fueran víctimas de inundaciones. Horkheimer describe uno de estos grandes centros de acopio de la siguiente manera: “Se eleva a lo largo de la falda del cerro con una pendiente considerable a lo largo de unos 2 km y con un ancho medio de 20 mts. Con excepción de algunos cuadriláteros en ángulo recto, algo menos grandes, la franja se compone de unas 5.000 a 7.000 hendiduras de forma circular, con un diámetro medio de un metro, y recubiertas de piedras, bien en el margen superior o bien en el fondo [...] El ordenamiento en la pendiente podría explicarse suponiendo que los antiguos administradores quisieron almacenar las provisiones guardándolas térmicamente, es decir, colocando en los niveles inferiores aquellos vegetales que no sufren alteración a causa del clima de la parte baja del valle, a menudo muy cálido, mientras que otros productos que necesitaban ventilación y temperaturas más frías, eran almacenados en la parte superior”. H. Horkheimer, *Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos*, Cap. XI, La Paz: Hisbol, 1990.

“limitada”, su aprehensibilidad, su control, su posesión se presentan como un programa social afincado sólidamente en la exigencia técnica del proceso de trabajo de observación y control del lugar del ejercicio del trabajo hasta la obtención del producto del trabajo. El trabajo humano en tanto trabajo agrícola se ve objetivamente impulsado, para obtener sus frutos, a afirmar su soberanía ocupacional sobre la tierra que está mediando los resultados de ese trabajo vertido con el objeto de obtener los bienes materiales de vida del sujeto social trabajador.

La localización del trabajo en el medio de trabajo inamovible, perenne (la tierra), que no sólo rinde sus resultados después de un largo período, sino que además es susceptible de utilización productiva continuada, empuja a la colectividad laboral (sea ésta cual fuere, pues es independiente de la forma social de la realidad de la capacidad de trabajo empleada) a su **control posesivo** y, con ello, al inicio de las diferentes formas sociales de **propiedad y posesión de la tierra**, que van desde la comunitaria-local, individual, familiar, privada, estatal, por acciones, comunitaria-universal, etc., dependiendo del resto de elementos que intervienen en la organización técnico-procesal del proceso de trabajo inmediato y de la forma social del proceso de producción en su conjunto. En el caso de la *forma comunal arcaica o ancestral*, nos encontramos con reservas alimenticias y semillas de carácter comunal y con la tierra como “propiedad común” con “**posesión comunal**”<sup>57</sup> o, mejor, con la tierra como patrimonio común<sup>58</sup>.

En lo que se refiere al modo de utilización de los medios de producción, la agricultura de inicio combina las antiguas formas ya destacadas por la economía de la caza-recolección: el empleo individual y colectivo de los medios de producción. Dado que la agricultura sólo puede ser pensada como una gigantesca empresa social de prolongados aprendizajes y experimentaciones transmitidas entre unidades sociales y entre generaciones sucesivas y, como veremos después, la agrupación

57. Marx, *Grundrisse*, T. I, p. 429; también *El Capital*, T. I, p. 439.

58. “La propiedad que en su sentido pleno contiene los derechos de usos, de fructus y de abusos, está ligada a la economía mercantil que permite la alienación del producto y su transformación en mercancía, vale decir su inserción en relaciones de producción contractuales de un orden distinto a las que prevalecen en la comunidad doméstica. El término ‘propiedad’ es por tanto impropio, incluso seguido del calificativo ‘común’, el cual no cambia en este aspecto su sentido. El derecho moderno ofrece como categoría más apropiada la de patrimonio, vale decir de bien perteneciente de manera indivisa a los miembros de esta colectividad, y que se trasmite normalmente por herencia, prestación o donación entre miembros de esta colectividad por lo tanto, sin contrapartida”. Meillassoux, *op. cit.*, p. 59.

técnicamente existe como óptimo relacionamiento del trabajo con las condiciones de producción, en este nivel de abstracción la tierra existe entonces como **fuerza productiva y medio de trabajo común** (local) frente a la capacidad de trabajo asociada directa o indirectamente. Sin embargo, no hay en los requisitos técnicomateriales básicos del trabajo agrícola, tal como éste emerge inicialmente, la exigencia de que los medios de trabajo directos sean también comunes, esto es, de que se desarrollen medios de trabajo de utilidad colectiva que emplean fuerzas laborales colectivas para ponerse en marcha. La agricultura por sí misma no impone ningún carácter directamente colectivo al **relacionamiento material de la capacidad de trabajo con respecto a la naturaleza**; y de ahí que, como en la caza y la pesca-recolección, los principales medios de trabajo sean básicamente personales, individuales, como lo son los medios para el desbroce, el removimiento de la tierra, la siembra, la cosecha, etc.<sup>59</sup>. El instrumento de trabajo no está dado como fuerza directamente social en el PTI, pues su empleo no requiere la acción de fuerzas directamente sociales, no es ejecutado por un conjunto de hombres y mujeres que simultáneamente coordinan sus capacidades para ponerlos en movimiento. En ese sentido, se puede hablar de una inmutabilidad del medio de trabajo respecto al desarrollo del ingenio y la destreza del trabajador colectivo.

Aquí, la actividad material del ser humano con la tierra común es asociada, mas los medios de efectivización de esa actividad y de esa intencionalidad son individuales. Esto no niega, por cierto, que la agrupación como muestra de ese impulso a la objetivización del intelecto asociado sea capaz de utilizar medios de producción colectivos —canales de riego, terracerías, embalses etc.—, como ha sucedido en

59. En la ancestral comunidad andina, antes de la llegada de los españoles, el principal medio de trabajo agrícola era la *taklla*: “una especie de pico con complementos llamado a veces arado por los cronistas [...] La clásica Taklla consta de una estaca de madera dura, de 1 hasta 1 y medio metros de largo, terminada hacia abajo en una aguda punta. Más o menos a unos 30 cm por encima de la punta, está asegurado horizontalmente un trozo de madera recto o torcido, como apoyo para el pie izquierdo, que es el que introduce la taklla en la tierra. Algo más arriba de la mitad de la estaca principal, está atado a éste por medio de una cuerda de lana o agrave, una empuñadura, que forma una curva hacia arriba y que sirve para que la mano derecha refuerce el impulso del pie. La taklla servía para destrozar los terrones y para hacer huecos profundos”. Luego estaba la azada, que era “una estaca muy puntiaguda, de más o menos medio metro de largo, y en la que está sujeta una agarradera muy curva. Esta azada fue utilizada para limpiar el suelo de pequeñas piedras, desenterrar los tubérculos maduros y arrancar la mala hierba [...] En varios lugares se han encontrado hojas de piedra con mangos trabajados, que han debido pertenecer a otro tipo de azada, pero que también podrían haber estado montadas en hachas”. H. Horkheimer, *op. cit.*, Cap. II.

muchos lugares del planeta<sup>60</sup>, mas no abarca la realidad íntima del PTI; incluso la construcción de estos medios de producción utiliza medios de trabajo individuales organizados colectivamente y no así medios de trabajo comunes que requieren fuerza de trabajo asociada para entrar en funcionamiento. Estos medios de trabajo, en la medida en que constituyen una remodelación del suelo, son condiciones generales de la materialidad del proceso de producción, por lo que se puede hablar de la existencia de **formas tecnológicas comunales** del proceso productivo referidas a la concentración de la fuerza de trabajo, a la asociación laboral que requiere su construcción y al destino de su utilidad en el curso del PTI, sin ser por ello **medios de trabajo comunales en su efectivización laboral directa**. La utilización no sólo de medios de producción colectivos sino de medios de trabajo colectivos en el PTI es, ante todo, un producto de una específica **forma social del trabajo**, no de la determinación técnica-organizativa elemental de la actividad agrícola.

Ahora, independientemente de si existen o no técnicas colectivas de producción, aunque con más razón cuando las hay, la agricultura impone una **cohesión técnica** duradera de la capacidad de trabajo que no sólo forma a un nuevo sujeto social productivo distinto a la individualidad cazadora-recolectora, sino que además, por ello, rompe con los antiguos lazos de adhesión voluntaria de la reproducción social e inaugura una nueva **forma social de vinculación social de los productores desde dentro de la misma forma técnica de relacionamiento asociado de la fuerza de trabajo en el proceso de trabajo y de producción**.

Como lo ha señalado Meillassoux, al ser la agricultura una producción de rendimiento diferido, los miembros que colaboran con el chaqueo, que siembran o se asocian para la posesión de la tierra, tienen objetivamente **“intereses de permanecer juntos para beneficiarse de su**

60. Antes de la invasión española, los ayllus, mediante la utilización de largos y complejos canales de riego, pudieron habilitar enormes extensiones de tierra para el cultivo defendiéndolas de las sequías y evitando las inundaciones de las lagunas situadas en las partes altas. Se han hallado canales de hasta 160 km de largo (Garcilazo de la Vega habla de canales de 120 leguas, esto es, de 600 km), lo que implica un conocimiento extraordinario de ingeniería hidráulica y de materiales para elegir estas monumentales obras que incluso en ciertos tramos eran subterráneas, con sus respectivos respiraderos, etc. Entre las grandes reestructuraciones del suelo que permitieron ampliar la superficie cultivada, maximizar el uso del agua, conservar los nutrientes de la tierra, evitar las heladas y la erosión provocada por los fuertes vientos, están los camellones (con o sin irrigación artificial), los *suka kollo*s y los *wachaques* o gigantescos ahondamientos del suelo que aprovechaban las aguas subterráneas. Sobre estas tecnologías ancestrales incluso pre-incaicas ver la numerosa bibliografía que existe al respecto.

**trabajo común**<sup>61</sup> que emerge en la cosecha. Pero además este mismo impulso a mantenerse juntos surgirá de aquellos que dependen de la subsistencia producida por otros para alimentarse durante “los periodos improductivos” hasta que su propio trabajo agrícola sea efectivo y también por aquellos que han cumplido su ciclo frente a los demás y que ahora esperan de los demás la restitución de los adelantos de subsistencia y semillas que pudo mantenerlos inicialmente. Este impulso unificador de la fuerza de trabajo será más **denso y amplio** en la medida en que existan medios de producción y de trabajo colectivos o la fertilidad y que la ubicación de la tierra usada en común sea extraordinaria frente al resto de las tierras cercanas. Con todo, existe al menos una condición técnica esencial que se manifiesta como **fuerza de atracción y concentración técnica** del grupo laboral. Dependiendo de la cualidad efectiva de los medios de trabajo y de la amplitud de las fuerzas laborales mínimas necesarias para sostener sólidamente y perpetuar esta interconexión entre las condiciones de trabajo, se formará, en primer lugar, la **forma de agrupación de la capacidad de trabajo** como célula productiva imprescindible y, en torno a ella, la forma social equivalente de la reproductividad social.

Cuando la unidad productiva correspondiente a la perpetuación del orden técnico-procesual coincide con el de la reproducción social de la totalidad de las formas de interconexión de las condiciones de trabajo, la unidad productora es la *comunidad*, y el modo de empleo de la condición fundamental del trabajo, la tierra, es *comunitario*, lo que caracteriza a la *forma ancestral o arcaica*. Cuando, en cambio, la cualidad común de la forma de concentración y utilización de los medios de producción no es plena o, lo que es lo mismo, cuando la comunidad en torno a las condiciones generales del proceso de producción (la tierra, los sistemas de irrigación, las técnicas asociativas simbólicas) son distintas de la asociación involucrada directamente en la realización continuada del proceso de trabajo inmediato (PTI), la unidad productiva es menor a la comunidad reproductiva en correspondencia con las necesidades técnicas mínimas de su perpetuación y, por lo general se estructura como “familia” en torno a una *comunidad global* más amplia, como en la *comunidad agrícola*, cuyo concepto veremos después, pero que en este acápite vamos a ir tocando en ciertos aspectos de sus fundamentos estructurales **abstractos**.

61. Meillassoux, *op.cit.*, p. 66.



La *forma comuna arcaica* define entonces, en el terreno del PTI como rasgo característico de su forma técnico-productiva, a la cooperación productiva. De hecho, la entidad social en este nivel de la abstracción se explica como una asociación comunitaria fundada en la cooperación laboral directa que, abarcando el ámbito de obtención de los medios de vida, de subsistencia, de acumulación material reproductiva, puede llegar incluso hasta la preparación y habitación de la vivienda, la preparación de los alimentos, la convivencia familiar, el cuidado de la prole de la pareja (estable o no, esto es cuestión de forma)<sup>62</sup>. La *comuna agrícola*, por su parte, establece el mismo modo de agrupamiento a la hora de la obtención de los medios de vida pero en una escala más reducida: la familia nuclear (unida o temporalmente expandida), que se diferencia, a la vez que le da cuerpo, del núcleo comunitario reproductivo más amplio. En ambos casos la cooperación es la forma organizativa en la que la fuerza de trabajo individual se manifiesta como **fuerza de trabajo social**, como laboriosidad social dirigida a un fin específico y la modalidad técnica en la que ella se presenta como condición de trabajo en el *proceso de trabajo*. Este será entonces el núcleo en torno al cual girará el conjunto de funciones sociales circulatorias, rituales y simbólicas que caracterizan a las entidades comunales y definen la específica **forma social en la que los miembros de la comunidad quedan fusionados vívidamente**.

Cuando la cooperación en el PTI existe no como suma organizada de los diferentes trabajos individuales con finalidades individuales dentro de un fin más general del *proceso de trabajo* en su conjunto (uno caza, otro siembra, otro cocina, otro cuida los animales, etc.), sino que es a la vez la **forma de realización** del trabajo en un mismo proceso de trabajo inmediato (sea o no con medios de trabajo colectivos), la “fuerza de masa” (Marx) se presenta como **fuerza productiva social-tecnológica**, tal como sucede en la *comunidad arcaica*, en la que el laboreo de la tierra se realiza comunitariamente.

62. “La casa común y la vivienda colectiva eran una base económica de las comunidades más primitivas y eso ya mucho antes de la introducción de la vida pastoril o agrícola”. Marx, Carta a Vera Zasulich. En el *Cuaderno sobre Morgan* intercala los siguientes pensamientos propios a los de Morgan: “Coincidentemente varias familias sindiásmicas ocupan una vivienda (como entre los eslavos meridionales) formando un hogar colectivo (como entre los eslavos meridionales y hasta cierto punto los labradores rusos antes y después de la emancipación de la servidumbre).” *Cuadernos Etnológicos*, p. 90.



Por su parte, la forma de interconexión activa entre la capacidad de trabajo y la herramienta de trabajo depende de la utilidad social productiva que ésta posee y de ahí que se hable de una variación en esa interconexión de herramienta a herramienta. Sin embargo, existe un **contenido técnico-procesual común en la forma de interconexión** activa entre trabajo y herramienta que designa la forma general de utilidad del medio de trabajo en el *proceso de trabajo*. Esta forma general de utilidad ya se manifiesta en la economía de la caza-recolección, se acentúa en la economía agrícola en todas sus formas laborales y sólo es sustituida por una nueva forma, con la revolucionarización radical del orden procesal del PTI que instaura el capitalismo. Esta forma de utilidad del medio de trabajo en la economía comunitaria está dada por el hecho de que la principal fuente de energía de la actividad productiva humana<sup>63</sup>, el principal depositario del virtuosismo y la habilidad directamente laboral y la inteligencia del *proceso de trabajo*, radica en el propio trabajador-colectivo (la familia nuclear, la comunidad, la comunidad ampliada), y no, como sucede en el régimen del capital, en la herramienta, en el medio de trabajo.

Como lo ha señalado M. Sahlins, la revolución agrícola, más que nuevas fuentes de energía y nuevas herramientas, ha significado ante todo nuevas “formas de relacionamiento con las fuentes de energía existentes”, en especial las del subsuelo, que obran básicamente de manera autónoma, y con la propia capacidad de trabajo del ser humano que, con las nuevas herramientas que construye para la actividad agrícola, lo que hace es permitir el flujo efectivo de su energía e inteligencia viva, que existen como las principales y mayoritarias fuerzas productivas del ser humano en el PTI. Las herramientas no sustituyen a la energía humana, ni a la destreza, sino que les otorgan una mayor eficacia mecánica, operativa y de ingeniería de la capacidad de trabajo que se presenta en todo momento como la más decisiva función laboral no sólo del ser humano, sino de la realidad material del PTI. La herramienta existe entonces como “accesorio” que no arrebató al trabajador directo la inteligencia de su actividad; es el medio que ayuda al trabajo a plasmarse bajo la soberanía del propio productor individual colectivo-local. En la comunidad hallamos una asociación directa entre la utilidad del medio de trabajo y la destreza individual, como sucede

63. Ivan Illich, *La Convivencialidad*, México: Joaquín Mortiz, 1985.

en la manufactura. Sin embargo, la destreza no es de especialización exclusiva en una rama de la laboriosidad, sino que es pericia socializada desarrollada por todos los trabajadores como un todo, como parte de un conocimiento general extendido. La herramienta está entonces supeditada realmente al trabajo, en tanto que en el capitalismo es precisamente a la inversa: el medio de trabajo ha supeditado a la capacidad de trabajo y la intencionalidad del trabajo se da como poderío externo y enfrentado al propio trabajador.

Bajo estas relaciones de organización del trabajo agrícola, y dependiendo de la **forma de cooperación** en la que la fuerza de trabajo se objetiviza en el PTI, la conexión entre las funciones de los trabajadores unificados ha de ser *la comunidad*, en el caso de la *forma ancestral* o la familia, en el caso de la *comunidad agrícola*, aunque, por supuesto, comunidad y familia tienen muchísimas más dimensiones sociales que no estamos tomando en cuenta en este terreno abstracto. Éstas desempeñan aquí lo que el medio de trabajo objetivado como capital desempeña en la producción capitalista: el lugar técnico-organizativo del PTI, en el que las fuerzas de trabajo individuales se materializan como **fuerza de trabajo social en-acto**, en despliegue unificado de su actividad transformadora.

Resulta así que mientras la forma subjetiva de realización de la fuerza de trabajo en el capitalismo es la individual sustentada en la organización procesual del *proceso de trabajo* como unificación de propiedades individuales (medios de trabajo y fuerza de trabajo), y su forma objetiva es el taller o la fábrica que concentra los medios de producción contrapuestos al trabajador, en la organización técnica del proceso de trabajo agrícola que no ha sido subsumido por el capital, la forma social de realización de la capacidad de trabajo, tanto objetiva como subjetivamente, es la familia nuclear (en la *comuna agrícola*) o la comunidad como un todo (en la *comuna ancestral o arcaica*). Esto significa que, siendo **la comunidad la forma de cooperación en la que la fuerza de trabajo se presenta como “fuerza de masa”** directamente productiva, y dado que la inteligencia del proceso de trabajo inmediato está corporalizada en el propio productor colectivo, la comunidad entonces, aparte de sus específicas funciones sociales, desempeña aquí una función **técnico productiva constitutiva de la forma del contenido material del proceso de trabajo** de la *comunidad arcaica*. En el caso de

la *comuna agrícola*, esta función la desempeña mayoritariamente (no exclusivamente) la familia nuclear.

Un último componente de las condiciones técnicas del proceso de trabajo que caracteriza a la *forma arcaica* es que el **contenido del desarrollo de las fuerzas productivas**, que define lo específicamente social de su **utilidad** en el PTI (que a su vez es diferente de la forma social en la que existe en el *proceso de producción* y de su forma social de representación), está dado por el consumo directo o mediado del producto engendrado por esa fuerza productiva, por la propia unidad productora en su continuidad; o visto desde otro ángulo, que el producto que resulta de la utilización de la fuerza productiva sea “consumido o utilizado”<sup>64</sup> en la producción de un futuro producto en correspondencia con el orden técnico-procesual de la actividad productiva comunal-agraria. Esto supone por tanto: (a) la restitución del producto consumido por los productores previa la obtención del resultado del nuevo trabajo desprendido, y que en el caso del nuevo productor que recién se incorpora a la actividad le ha sido “adelantado”, y en el caso del antiguo productor es parte de su producto anterior, que debe ser nuevamente restituido para permitir su futura manutención; (b) la parte del producto que ha de posibilitar la nueva siembra en proporción a las capacidades laborales disponibles y a los requerimientos sociales existentes; (c) una cantidad de productos “adelantados” a los futuros productores que les serán “retribuidos” cuando los primeros productores ya no tengan la capacidad de productores; y (d) la renovación de las reservas susceptibles de ser utilizadas en caso de desgracias, malas cosechas, etc. Esta **subsunción real de las fuerzas productivas sociales por el valor de uso del producto del trabajo que cohesiona la unidad productiva, comunal** no excluye el surgimiento de técnicas laborales que inicialmente e intencionalmente se mantengan al margen de esta lógica productiva, como es el caso de ciertas fuerzas productivas simbólicas del trabajo que compatibilizan la forma social de la riqueza con la forma social del trabajo comunal; o aquellas fuerzas productivas desarrolladas por un *poder político central* en la *forma comunal arcaica* de **segundo tipo**. En este último caso, la intencionalidad social de las fuerzas productivas impulsadas desde el poder estatal es la de la expropiación del trabajo ajeno y la acumulación, y de ahí su diferencia con el contenido social del desarrollo del conjunto

64. Meillassoux, *op. cit.*, p. 89.

de las fuerzas productivas abrumadoramente usadas por las unidades productivas comunales y familiares.

Pero aun así, hay una determinación medular en su contenido y forma de desarrollo, que estas fuerzas productivas estatalmente incentivadas no pueden eludir de la *lógica comunal*, y es el hecho de que, al ser la forma social de la riqueza **el valor de uso simple o potenciado**<sup>65</sup> de los productos del trabajo y de la naturaleza (incluyendo, como luego veremos, a las mujeres), la utilidad específica de todas las fuerzas productivas sólo puede realizarse a través de la utilidad-social-general (forma de utilidad general) que el producto del trabajo posee, esto es, a través de su circulación y consumo por las unidades productivas en los distintos niveles de aprovechamiento de los productos que ésta tiene. En este caso, la expropiación y acumulación de excedentes por el Estado sólo tiene sentido de acumulación de riqueza y produce poder si los bienes materiales cumplen su función social-general, que es el consumo, la efectivización de su valor de uso, ello solamente puede suceder si, una vez acumulados, regresan a las unidades productivas de una u otra manera. El poder central, al concentrar enormes masas de bienes materiales y al distribuirlos, legitima el *poder* y las fuerzas productivas de las que se vale para entronizar este interés particular. No obstante, lo hace supeditándose a la normatividad social-general del contenido del desarrollo de las fuerzas productivas esenciales empleadas por las entidades comunales, pues los bienes obtenidos regresan y han sido creados para regresar de tal o cual otra forma al ritmo consuntivo que fija la economía comunal. De otra manera, la acumulación de bienes no tendría sentido y la riqueza, significado alguno. La redistribución, la generosidad y otras formas de control de la circulación de los bienes materiales que instituye el *poder* entre las entidades comunales no modifican en absoluto los fundamentos del orden técnico-organizativo de la forma social del trabajo comunal, ni el contenido profundo del desarrollo de las fuerzas productivas que rige en esas sociedades. Incluso se podría decir que los diversos tipos de poder que surgen en estas sociedades pueden llegar a ser otras tantas modalidades extremas de la forma de desarrollo de las fuerzas productivas que corresponden a la economía comunal.

65. Sobre la diferencia entre valor de uso como cuerpo de utilidad que satisface una necesidad particular y valor de uso elevado a la potencia social que satisface a la necesidad social de bienes considerados como un todo, revisar la Sección VI del Tomo III de *El capital*.

En la configuración técnico-material del proceso de trabajo comunitario no existe **escisión** entre el trabajo y el medio de trabajo; sus formas materiales no existen como abstracción autonomizada del trabajador, susceptibles de condensar el trabajo humano indiferenciado por fuerza de su concreticidad consuntiva. **La riqueza social es, pues, objetivamente, la forma material directa del producto del trabajo;** su utilidad (simple o condensada), que al estar guiada en el PTI por las funciones técnico-materiales del producto en la continuidad y reactualización del proceso laboral, define una específica forma de desarrollo e internalización social del progreso técnico, precisamente en dirección de la continuidad de este orden de la producción.

Al ser este orden tecnológico del PTI un orden dado por la utilidad directa, por el valor de uso de las condiciones de trabajo, el **contenido del desarrollo de las fuerzas productivas** es necesariamente el de la obtención de los valores de uso en cuanto tales, el de la satisfacción de las necesidades (materiales y simbólicas) vigentes o abiertas. De aquí, evidentemente, una cierta lentitud del desarrollo de la productividad técnica del trabajo, pues sus resultados, al ser consumibles en tanto productivos, colocan a la vez como finalidad social de este consumo productivo (familiar o comunitario) la satisfacción de las necesidades de la entidad laboral vinculada a la tierra, en definitiva, a la entidad concreta con necesidades concretas (la forma de la riqueza no es una abstracción), limitadas, que son satisfacibles por medios igualmente limitados. En el capitalismo en cambio, la finalidad social del consumo es la continuidad expandida del proceso productivo subsumido al valor, a la autovalorización del valor. Si a esto añadimos que el **ámbito** de desarrollo de las fuerzas productivas está a la vez circunscrito al del dominio del trabajador sobre la herramienta de trabajo, a la existencia de ésta como accesorio y a la entidad trabajadora como depositaria de la inteligencia laboral, las opciones tecnológicas susceptibles de ser impulsadas, de ser tomadas en cuenta a partir del propio ordenamiento técnico del proceso de trabajo, son relativamente restringidas desde el punto de vista de las potencialidades creadas en la propia sociedad y, con mucha más razón, desde nuestra perspectiva contemporánea. Aunque, claro, llegado el caso, suficientes y abundantemente generosas para los requerimientos vigentes y la modalidad de su proceso de trabajo.

### c) Contenido específicamente social del proceso de trabajo

**El entorno técnico-material mínimo** que regula la concentración y permanencia de la comunidad que obtiene sus medios de vida con la agricultura es el número de miembros laboriosos que colaboran directamente en la preparación, la siembra y cosecha de la tierra. Entre ellos surgen inevitablemente lazos unificatorios materiales enraizados en la propia realidad tecnológica del proceso de trabajo y consumo. Su unificación es, pues, objetiva y primordial. Pero como tal, esta unidad productora es insuficiente tanto para sobrellevar los avatares de las desgracias repentinas, las enfermedades y posibles agresiones externas, como, sobre todo, para la “restitución” de productos a los miembros laboriosos más antiguos que habían “adelantado” a los productores más jóvenes las condiciones de su existencia material y que ahora, en la paulatina reducción de sus capacidades productivas, esperan la restitución de su esfuerzo anterior.

La adhesión voluntaria a la economía de la caza-pesca-recolección, es materialmente insostenible en estas nuevas formas sociales del trabajo comunal, ya que ella mantendría en catastróficas crisis continuas la posibilidad de la perpetuación del ciclo tecnológico de apropiación de las fuerzas engendradoras de la tierra trabajada, de “adelantos y restituciones”. La *comunidad* consanguínea, la unidad de parentesco<sup>66</sup>, surge entonces como la primera y más sólida respuesta social a las nuevas necesidades materiales que sostienen las nuevas condiciones de trabajo. Con la institucionalidad de la **comunidad de parentesco como forma de concentración perpetuada de la fuerza de trabajo**<sup>67</sup> y de su vínculo

66. Marx, *Grundrisse*, pp. 428, 428, 438-39; también Carta a Vera Zasulich, pp. 53, 35.

67. Según Bertonio, ayllu en aymara se decía también *hata*, que quiere decir semilla, y generalmente tiene el significado de linaje, de consanguinidad. El ayllu ancestral como forma social de posesión de la tierra, de la organización de la producción, de circulación de los productos, de acontecer de las técnicas laborales, fue inicialmente una específica unidad de parentesco definida por un “linaje procedente de un fundador común a veces mítico que se honraba en un lugar sagrado, huaca, sede de la o las divinidades que honran y a cuyo alrededor se entierran los muertos para asegurar, con la protección divina, la continuidad de las generaciones” O. Dollfus, *El reto del espacio Andino*, Lima, IEP, 1981. Las relaciones parentales más inmediatas y verificadas dentro del ayllu (o que posteriormente dan lugar a otros ayllus) igualmente estructuran una forma de relacionamiento productivo de la capacidad de trabajo: “al cuñado le llaman maza y al cuñado le llama macaca antiguamente [...] al compadre del bautizo le llaman uayno, a los hombres parentesco les llaman uauquiconá y a las mujeres panicota [...] estos compadres ayudaban en el trabajar y en otras necesidades y cuando están enfermos y en el comer y veve y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos vivieren. Y después,

con la tierra laborable, la unidad productiva recubre socialmente de una manera específica el orden técnico-productivo del proceso de trabajo agrícola que requiere para su continuidad un mínimo permanente de concentración de fuerzas laborales, tanto para la perpetración del ciclo de “adelantos y restituciones” de medios de vida (alimentos, semillas, reservas, etc.), como para la posesión de la tierra y la transmisión de las técnicas de realización del proceso productivo. Con la *comunidad de parentesco*, a su vez, se completa el ciclo de “restituciones” a los primeros agricultores, que a través del desdoblamiento de la realidad material-organizativa de “adelantos y restituciones” en una ética de retribuciones, en un compromiso de reciprocidad como norma de comportamiento parental, asegura tanto la obtención de medios de vida en la época en que los antiguos trabajadores ya no pueden ejercer su actividad agrícola con la eficiencia social requerida, como legitima la importancia de los “adelantos” a las futuras generaciones productoras (ahora hijos y parientes), con lo que la comunidad así estructurada adquiere una sólida cohesión social capaz de autoperpetuarse indefinidamente.

La unidad de parentesco como **forma de constitución y legitimación social** de una configuración productiva es, pues, desde todo punto de vista, un **producto social**, un resultado de la autodeterminación de las personas, aunque se presenta como fundada sobre una relación natural, la consanguinidad, que llevó a Marx a hablar de una “comunidad natural”<sup>68</sup>. En realidad es una relación socialmente producida, ya que hasta el surgimiento de la agricultura la consanguinidad no desempeña ningún papel relevante en los lazos unificatorios de las agrupaciones sociales. Su importancia específicamente social viene con el surgimiento de la agricultura. La comunidad de parentesco es, pues, una relación social construida a partir de una determinación natural, la consanguinidad, que es colocada, que es puesta como forma social unificatoria de la pertenencia de la individualidad a la comunidad y a su lógica organizativa productiva, al entramado técnico que le antecede y la utiliza (a la individualidad). El parentesco como relación social visible y decisoria de la comunidad no debe hacernos olvidar que su importancia clasificatoria está determinada por la específica forma de la realidad material del PTI, y es **una peculiar modalidad en la que la unidad social recubre esta forma material** para darle continuidad histórica.

sus hijos y descendientes, nietos y biznietos se servían y guardaban la ley de dios antigua”. Guamán Poma de Ayala, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, México: Siglo xxi, 1988.  
68. Marx, *Grundrisse*, pp. 428, 438-9.



La comunidad de parentesco, al consolidar un **orden de sucesión generacional** de los productores en su intervención en el proceso de trabajo con sus respectivos deberes y atribuciones, tiende a establecer una lógica de intervención de los propios productores en su actividad laboral. De hecho, con el tiempo, intervención y sucesión, deberes y obligaciones quedan instituidos como atribuciones de la unidad comunitaria interiorizadas en los individuos como herencia, enseñanza, tradición, cultura, que aparecen personificadas por los mayores, los antepasados y los ancestros<sup>69</sup>. La entidad comunitaria surge así como **sujeto supremo sobrepuesto a los individuos** que la componen, tanto porque la acción de trabajar para vivir es comunitaria (en el caso de la *comunidad arcaica*) o familiar (en la *comunidad agrícola*), como porque además, en la identificación de la comunidad de los mayores<sup>70</sup>, en los ancestros, en los padres legadores de la cohesión comunitaria vivida, ésta manifiesta la obtención de las condiciones de vida, alimento, semillas, técnicas productivas y tierras para los productores nuevos.

Esta exaltación de la comunidad por los individuos que la componen, su personificación, así como ha de brindar la emergencia de una intersubjetividad calificatoria de la unidad del grupo social, por tanto de la intensidad discursiva de la historia común (el supuesto celular de toda construcción nacional), ha de favorecer también en unos casos, y admitir pasivamente en otros, el surgimiento de una jerarquización dentro de la comunidad, ya sea que la unidad productiva básica sea la *comunidad entera*, o la *comunidad arcaica*, o esté segmentada en diversas familias nucleares (como en la *comunidad agrícola*): “la composición cambiante del equipo de productores —escribe Meillassoux— se refleja en la jerarquía que prevalece en las comunidades agrícolas y que se establece entre quienes vienen antes y quienes vienen después. Ella

69. Sobre las respectivas funciones de hombres y mujeres en los ayllus según las edades, el momento de casamiento, la viudez, la invalidez, etc., ver, J. V. Murra, *La organización económica del estado Inca*, Segunda Parte. México: Siglo XXI, 1997. También, Guamán Poma, *op. cit.*

70. En el Inkario, la asignación de las tierras comunales “la emprendía y supervisaba el curaca, quien recibía su parte de las tierras asignadas”, señala Murra; fuera de ello es el encargado de la regulación de los ciclos agrícolas, de la administración local de los recursos hídricos, de la organización de las prestaciones colectivas de trabajo para cultivar y cosechar las tierras asignadas a las autoridades superiores (de un ayllu mayor, de una parcialidad, de la nación o del Estado), de administrar los depósitos comunales, etc. El curaca, que es la condensación viviente de la unidad local del ayllu, venía de una “casa principal”, esto es, de una familia específica que era asesorada o elegida por un consejo de los miembros mayores de la “casa principal”. T. Platt “Pensamiento político aymara”, en X. Albó (comp.) *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.



descansa sobre la noción de anterioridad. Los primeros son aquellos a quienes se debe la subsistencia y las semillas: son los mayores. Entre ellos el más viejo en el ciclo de producción no le debe nada a nadie, salvo a los ancestros, mientras que concentra sobre sí la totalidad de lo que los menores le deben a la comunidad". Y es gracias a este papel sobresaliente que el "mayor" (y con el tiempo la representación comunal de los "mayores" frente a otras comunidades menores) llega a desempeñar el papel de "responsable de las tareas relativas a la cosecha y al almacenaje del producto"<sup>71</sup>.

Si bien Meillassoux estudia la formación de este "poder gestor" en la *comunidad agraria*, sus reflexiones pueden ser extendidas con cierta reserva a la *forma comunal ancestral*, pues aunque aquí la "comunidad cultiva colectivamente la tierra y distribuye los productos entre sus miembros"<sup>72</sup>, con lo que la gestión de los recursos o está a cargo de los propios productores directos o de un conglomerado de mayores, no es extraño suponer que, por la misma calificación de las actividades que los mayores desempeñan con respecto a la constitución de la comunidad, su posición social de "anterioridad" se consolide como **forma gestoria** colectiva en un "consejo de ancianos" (masculino, femenino o mixto) que asuma la responsabilidad del control relativo al manejo de las subsistencias, con lo que, al institucionalizarse, es el poder que con el tiempo ha de trazar o defender las estrategias comunales referidas a la gestión de los medios de vida y, en especial, de un recurso decisivo para la continuidad de la entidad comunal: **la capacidad de reproducción física de los miembros de la comunidad**, la capacidad reproductiva de las mujeres.

Claro, al existir la unidad duradera del grupo productor y de su entorno de sustitutos (la comunidad) como forma específicamente social de la concentración de la capacidad de trabajo, la continuación de esta unidad perpetuada ideológica, política, cultural, imaginativa y étnicamente como comunidad de parentesco, requiere de la adopción de estrategias de reproducción física de sus miembros como parte de la realidad efectiva de la reproducción material de sus condiciones de producción; con ello, una estrategia para la **forma de pertenencia y circulación** de los miembros comunales que poseen la facultad individual de la reproducción física: **las mujeres**.

71. Meillassoux, *op. cit.*, p. 66.

72. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*; también Carta a Vera Zasulich, p. 53.

La adhesión voluntaria a la horda, que era un peligro para la continuidad de la organización productiva de la agricultura comunal, aquí, en el terreno de la reproducción física de la comunidad, lo es aun más porque hay la posibilidad de su extinción por un vaciamiento de mujeres en la comunidad. El lazo de parentesco se muestra, por ello, como una primera medida también para impedir este peligro; en tanto **técnica de ocupación de las condiciones de trabajo**, es a la vez una relación de atracción, de compresión de los miembros y de su descendencia **dentro** del grupo productor para impedir que éstos abandonen la división social del trabajo que la organización productiva ha puesto en marcha.

La retención de la descendencia resulta así la primera medida que la comunidad constituida implementa para autorreproducirse, y necesariamente va vinculada a la **inamovilidad de las mujeres**, que son las encargadas de la procreación de esta descendencia. Aunque igual cosa puede suceder con los miembros masculinos, es indudable que la agricultura y la búsqueda de la formación de lazos sociales permanentes coloca a la mujer como un ser jerarquizado, cuya actividad procreativa es una actividad especializada de vital importancia para la continuidad de la comunidad laboriosa.

La importancia de esta especialidad regenerativa de la especie, esto es, natural, ha existido siempre, sólo que ahora ella **cobra importancia social** específica, pues en ella se sostiene la posibilidad de la continuación del orden técnico-productivo que la agricultura ha engendrado. No se puede dejar al azar este recurso vital, se requiere de estrategias para administrar la organización de su reproducción física desde el momento en que el libre movimiento de los miembros de la comunidad, las enfermedades o el nacimiento fortuito de más miembros masculinos que femeninos vuelva **escasa** la presencia de las mujeres con capacidad procreativa, y con ello se ponga en riesgo la capacidad reproductiva de la entidad comunitaria en su conjunto y su laboriosidad global. Cuando se llega a esta situación, la mujer comienza a aparecer como **específica condición social reproductiva** (por sus cualidades naturales), sujeta a políticos de control, de administración y posesión, como lo son ahora la tierra y las reservas alimenticias. La mujer aparece así **socialmente** (ya no como mero condicionamiento natural) como **elemento material imprescindible** de la continuación del proceso de producción comunal, con una capacidad procreativa cuya administración constituye el

basamento organizativo de la **forma de concentración de la fuerza de trabajo en su conjunto**.

La retención de las mujeres de la comunidad es una de las posibilidades de la regulación reproductiva. Cuando esta es una decisión autodefinida por las propias mujeres, son ellas mismas las que controlan el **carácter social** (y con ello el carácter natural) de su función reproductiva natural, y entonces podemos hablar de una autodeterminación en la que, por lo general, la descendencia se halla filiada por línea femenina. Cuando la sujeción de las mujeres en la comunidad está impuesta por los hombres, si bien la comunidad como unidad logra un nivel de autopreservación de sus condiciones básicas de reproducción, se lo comienza a hacer a costa de una relativa pérdida de la autonomía de las mujeres sobre su función natural, que ahora, en tanto función social, comienza a escapar de sus manos y a supeditarse a fines “superiores” que empiezan a ser personificados por decisiones de hombres. En este caso la filiación de la descendencia comienza a afirmarse por línea masculina.

Ambas políticas establecen un **tipo** endógamo de las relaciones matrimoniales y de la reproducción física de la comunidad<sup>73</sup>. Dependiendo de la amplitud de los miembros de la comunidad, la endogamia ha de poder establecerse como una estrategia estable o bien como una organización frágil que permanentemente pone en desequilibrio la unidad comunal. Cuando los miembros emparentados o, mejor, referidos a un ancestro común, son reducidos, la posibilidad de un desequilibrio demográfico entre hombres y mujeres es mayor y puede ser catastróficamente intensificado por las enfermedades o muertes prematuras. En este caso la reproductividad física de la comunidad y la preservación de sus condiciones materiales de reproducción tiene que buscar otras vías, como el **rapto de mujeres o la construcción de alianzas y compromisos con otras comunidades** que le permitan asegurar su reproducción física al poder acceder a mujeres de otras comunidades pero, claro, sin por ello romper con la configuración social-

73. A los ayllus en la época del Inkario, anota Garcilaso de la Vega: “No les era lícito casarse los de una provincia con otra, ni los de un pueblo en otro, sino todos en sus pueblos y dentro de su parentela por no confundir los linajes y naciones mezclándose unos con otros; reservaban las hermanas, y todos los de un pueblo se tenían por parientes y aun los de la provincia, como fuese de una nación y una lengua. Tampoco les era lícito irse a vivir de una provincia a otra ni de un pueblo a otro ni de un barrio a otro”. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, México: Porrúa, 1990.

material que condiciona el control de la comunidad de sus condiciones de existencia material (unidad productiva, posesión de la tierra, consanguinidad, etc.). En cambio, cuando la unidad de parentesco *real o ficticia* es amplia, abarca una gran *comunidad superior* o una serie de grandes comunidades unificadas por una infinidad de redes capilares de convivencialidad social, y la endogamia, que puede o no excluir a los parientes inmediatos (padres e hijos, quizá “primos”), se muestra como una organización altamente estable que permite a la comunidad salvar los inconvenientes demográficos a partir de la **circulación interna de las mujeres que “pertenecen” a la comunidad**.

Pese a que, como hemos señalado, es posible detectar en esta forma endógama de reproducción física comunal tendencias a una supeditación paulatina de la mujer a la unidad comunal, tanto más personificada y autonomizada de la misma mujer cuando la descendencia se establece por línea masculina, aun así esto no logra borrar por completo una relativa igualdad entre el **papel social de los hombres y las mujeres dentro de la unidad comunal**.

Siguiendo los escritos de Morgan, Marx estudió la forma de unidad parental y los distintos tipos de familia nuclear que antiguamente se dieron. Valiéndose del concepto de *gens* que designa a una unidad social de parentesco cuya descendencia de un antepasado común puede reconstruirse de hijos a padres, estudia, como en el caso de los iroqueses de América del Norte, la existencia de una descendencia que va de hija a madre, esto es, de una “descendencia gentilicia por línea femenina”<sup>74</sup>, con lo que también se podría hablar de una *gens* matrilineal. Colocada como precedente de la disolución de la familia panalúa (hoy llamada hawaiana), en la que la unidad estaba dado por el “matrimonio de las hermanas de un grupo con los maridos de todas ellas”<sup>75</sup>, Marx extiende la unidad de parentesco gentilicio a los distintos tipos comunales arcaicos como el *sept* irlandés en su primer momento, el clan escocés, la *fara* albanesa, la *comunidad* de familia de Dalmacia y Croacia, la *gens* iroquesa, e incluso cree ver, con Morgan, en la llamada parcialidad andina descrita por los cronistas españoles a la hora de la invasión, una forma específica de esta unidad gentilicia<sup>76</sup>. Y aunque trata desde el punto de vista de la evolución de las familias nucleares

74. Marx, *Cuaderno sobre Morgan*.

75. Lawrence Krader, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1988.

76. Marx, *Cuaderno sobre Morgan*.

panalúa y sindiásmica a la monógama, ve cómo la forma gentilicia lleva a que con el tiempo se presente la escasez de mujeres para permitir la reproducción física de la comunidad, la que condujo al inicio del rapto y compra de las mujeres<sup>77</sup>.

Independientemente de la vía concreta que llevó a la **escasez de mujeres** para la reproducción de la unidad comunal (por fragilidad de la forma endógama, por desarrollo del grupo panalúa según Morgan, etc.) el rapto de mujeres inicia una nueva época ahora sí manifiesta y decididamente de **inferiorización** de éstas en la unidad comunal. Como lo ha demostrado excelentemente Meillassoux, la conversión de la mujer en un **objeto de caza** por parte de los hombres no sólo la convierte en presa de una imposición que la ubica en situación de **inferioridad** frente a sus captores hombres, sino que también su protección queda definida por la acción de otros hombres que no son “naturalmente más aptos” sino **socialmente menos vulnerables**. Así, las mujeres quedan reducidas ya a una posición de **radical dependencia** inferiorizante e inmediatamente de **dominación**<sup>78</sup>.

El rapto de mujeres reestructura la unidad productiva de la comunidad. Inferiorizadas interna y externamente por los hombres, las mujeres pasan a ser controladas por los hombres y relegadas a tareas, si no más desagradables, al menos socialmente más desventajosas o menos creativas, con lo que queda **instituida una división del trabajo familiar** que perdura hasta nuestros días. Por otra parte, se afirma la descendencia patrilineal e incluso la propia herencia inmueble se consolida por esta vía, pues objetivamente la posibilidad de la circulación de la mujer de una comunidad a otra la despoja de su derecho individual fundado en la preservación colectiva de las condiciones de producción y reproducción comunales. Con todo esto, a su vez, el *poder gestor* de los medios de vida, los mayores, van entronizándose como **poder social específicamente masculino**, al igual que el de los cazadores y guerreros hombres que reafirman, imponen y legitiman su superioridad sobre el resto de los miembros comunales con su nuevo papel de “protectores” de las mujeres.

Esta **forma de circulación de las mujeres**, que ciertamente amplía las posibilidades de reproducción física inmediata de la comunidad, no anula sin embargo la incertidumbre de esta capacidad que se halla

77. *Op. cit.*, p. 87.

78. Meillassoux, *op.cit.*, pp. 41-54.

en posibilidad de ser víctima de sus propios medios, al estar la misma comunidad expuesta a una pérdida repentina de “sus” mujeres, como lo fue también su conquista. Tampoco es rara una sangría aun mayor por una posible respuesta bélica de otros grupos. El poder meramente guerrero es, pues, desde todo punto de vista, inestable y riesgoso<sup>79</sup>.

La transición a una forma negociada de la circulación de mujeres entre comunidades, e incluso entre ramas de una misma *gran comunidad*, surge inevitablemente como medio de normar una nueva vía de aseguramiento de las condiciones de reproducción comunal. El control de la fuerza procreativa de las mujeres a través de la utilización o innovación de formas económico-ceremoniosas de la circulación de estas riquezas, como la reciprocidad, si bien permite reglamentar equilibradamente el uso de estos **valores sociales** conjurando la violencia y enterrando las conflictividades destructivas, asegurando la previsibilidad de la disponibilidad de mujeres a largo plazo, lo hace a costa de la consolidación del **sometimiento** de las mujeres, de su capacidad natural procreativa y de su propia persona, al mando del “interés común” personificado en los *varones mayores*, en los padres<sup>80</sup>.

79. Esta forma de circulación de las mujeres aún se conservaba en la época de inkario: “En la Guerra había siempre la posibilidad de adquirir concubinas que eran repartidas como botín (Cieza 1553). Cuando eran muchas las mujeres casaderas que se cautivaban, todo el ejército o la etnia triunfante se beneficiaba de ellas. Los caudillos chancas arengaron a sus combatientes antes de atacar el Cuzco, recordándoles que las mujeres cuzqueñas podían ser de ellos. Antes de ser dominados por los incas, la etnia Quichua invadió las tierras de los chancas y de los Aymaras, pero fueron aniquilados por éstos. Los vencedores mataron a todos los invasores, hombres y niños, pero se repartieron las mujeres. Estas mujeres tomadas como botín de guerra, en forma masiva, eran destinadas a ser concubinas. Los ejércitos no solamente podían capturar mujeres en las regiones que invadían, sino que también podían perderlas si eran derrotados, por cuanto los soldados y combatientes en general llevaban a sus mujeres y concubinas en sus campañas”. Cieza de León, *El señorío de los incas* en R. Ellefsen, *op.cit.*

80. Como costumbre pre-incaica, el novio iba con sus parientes a la casa del padre de la novia o “faltando éste, de su pariente masculino más destacado para recibirla como esposa [...] Los parientes de mayor edad de ambos contrayentes los amonestaban respectivamente sobre sus obligaciones de esposos” escribe Ellefsen, *op. cit.*, p. 15. En el inkario, el matrimonio se realizaba en grandes ceremoniales públicos: “El modo que tenían en sus casamientos estos pacaxes era que el inga o su gobernador o cacique principal, en llégando al pueblo, hacía juntar los mozos y mozas que habían en él solteros y hacía les poner por hilera, unos a un lado y otros a otro, y decían a los varones que tomasen cada uno su mujer conforme a su estado y calidad, diciendo la mujer primero delante de sus padres con cuántos varones había tenido accesos antes que con él, y no queriendo hacer la dicha mujer la confesión, la desechaba y no la quería por mujer, aunque tuviese hijos con ella.” Marcos Jiménez, *Relaciones Geográficas de Indias*-Perú. Las mujeres que no eran escogidas para los *akllawasis* eran llamadas *guasitas*, y “cuando algún indio pretendía casarse con alguna de ellas, hacían algún presente al padre y al curaca, y siempre tenían respeto, al tiempo de repartir las mujeres, a la voluntad que antes habían conocido de sus padres y de ellas”. F. de Santillán, *Relación del origen, descendencia,*

Con ello, y a través de la paulatina despersonalización de la función social-natural de la mujer, que ahora cuenta como simple portadora de una riqueza (la capacidad procreativa), la sociedad empieza su inmersión en una paulatina cosificación abstracta de esa utilidad portada que, bajo ciertas circunstancias, puede ser representada por otra riqueza y, por último, “obtenida” por esas otras riquezas, con lo que la circulación de mujeres ha devenido en un **intercambio mercantil** en el que la mujer aparece como un valor de cambio, comprable y vendible por un determinado valor-mercantil, como tiende a suceder en los límites de disolución de la unidad comunal, pero cuyos fundamentos han sido ya planteados desde el momento en que se inicia la inferiorización de la mujer respecto al hombre.

Las *formas* de producción, de reproducción de la unidad de parentesco y territorio de la *comunidad arcaica* y de la *comuna agrícola* son, pues, diversas y están directamente ligadas a la **densidad comunitaria** del PTI de los bienes de vida. La cosificación de funciones productivas, la restricción de los trabajos comunes a determinadas ramas, la consolidación y reforzamiento de las jerarquías parentales son, en este sentido, una señal reveladora de la **forma** específica que va adoptando la reproducción física de la comunidad y el tránsito a un mayor relajamiento de la mujer dentro de la unidad comunitaria. Este proceso de subordinación, que en la unidad comunitaria es relativamente controlado y refrenado por el ordenamiento organizativo del proceso de trabajo que la supone, con el tiempo, ante la paulatina disolución de todo tipo de comunitarización de las relaciones técnico-sociales y la transición a formas de propiedad privada, ha de devenir en una auténtica situación de esclavitud de la mujer respecto al hombre.

Ahora, independientemente de los **tipos** particulares que la reproducción física asume para perpetuar las condiciones productivas de la comunidad, todas ellas producen el **parentesco natural o**

*política y gobierno de los incas (1563-1564)*. Junto a este papel gestor de la circulación de las mujeres desempeñado por los hombres mayores (curacas, padres, parientes), las mujeres, por sus cualidades de belleza o sus habilidades, podían ser recluidas en el *Akllawasi*, donde eran instruidas y eran susceptibles de ser “regaladas” por los Incas como esposas principales o concubinas a caciques, curacas o funcionarios estatales eficientes: la poliginia era pues un símbolo de status. Ver Ellefsen, *op. cit.* De aquí que el ayllu con sus jerarquías sexuales, su inclinada descendencia patrilineal, el papel de los kurakas y las abiertas o veladas inferiorizaciones de la mujer respecto a los hombres, pueda ser también visto (no única ni mayoritariamente, por supuesto) como una red institucionalizada de control y relegamiento (sistemáticamente puesto en tela de juicio) de la mujer.



**simbólico como forma general de adscripción del individuo a la comunidad** y, por tanto, a la **vinculación social** con las condiciones materiales que sustentan a la comunidad: los medios de subsistencia, las semillas, la tierra, las fuerzas productivas, etc. El parentesco, que es, no cabe duda, una **técnica organizativa**, resulta inicialmente de las relaciones estructurales de cohesión que surgen de la realidad objetiva del ciclo agrícola. Pero ahora el parentesco **aparece** ya como **resultado de sí mismo**, esto es, la comunidad de parentesco como resultado de la comunidad de parentesco, lo que significa que las redes sociales así logradas han alcanzado un grado de **madurez tecnológica** (relaciones de filiación de la descendencia, de circulación de las mujeres, etc.) propia realmente autosostenible. Cuando se está alcanzando este umbral, la individualidad social queda definida por su **pertenencia** a una comunidad y la relación entre el individuo productor con la tierra está **mediada por el contenido social** que ha adoptado la tierra y sus posibilidades de ser trabajada: el de ser **patrimonio común, territorio**, esto es, condición fundamental de producción, más la historia interna y la calificación social de la comunidad; más su autorrepresentación cosmovisiva en-el-mundo.

Objeto, medio y trabajo propiamente dicho aparecen así unificados en tanto componentes **indisolubles** de la comunidad, y ésta es su **forma social de representación** ante los miembros que la componen: la tierra en tanto contenido territorial de la comunidad; el trabajador en tanto miembro emparentado de la comunidad; el trabajo en tanto acto de convivencialidad engendradora hacia los demás y por los demás. Territorio y parentesco quedan fundidos en un elemento activo que es el proceso de **trabajo-en-acto**, que existe así como proceso de trabajo de la comunidad, en la comunidad, para la comunidad, hacia la comunidad.

Aquí, a diferencia de lo que sucede en el capitalismo, la **comunidad es el producto social más deseado** y conscientemente producido por el propio **trabajo material comunal**. Así como no hay rango de autonomización objetiva del individuo respecto a la comunidad, tampoco lo hay del individuo comunal respecto a la tierra porque la afirmación objetiva-natural de la comunidad es la tierra que habita, que “posee” como condición de existencia. El individuo no sólo se adscribe al **uso productivo** de la tierra a **través** de la comunidad, sino que está con ella con la misma naturalidad que posee su adscripción a la comunidad



a través del uso social del parentesco natural. La unidad de parentesco es **inmediatamente** usufructo territorial. De aquí que la tierra le sea tan inmediata al individuo comunal como la hermandad con el resto de su familia, algo “natural” socialmente<sup>81</sup>; y el disfrute del producto del trabajo con los demás como consumo de un mismo cuerpo social diversificado. La tierra existe entonces ante el trabajador, en el proceso de trabajo comunal, como “cuerpo objetivo de su subjetividad”, como algo ya-dado, como un presupuesto de su propia subjetividad<sup>82</sup>.

La unión del trabajador con las condiciones fundamentales del trabajo, la tierra, ciertamente es fruto de todo un trabajo social de la construcción de la unidad comunal. Pero esa unión no existe directamente **como fruto del trabajo** inmediato del trabajador; en verdad la unión con la tierra **preexiste** al nuevo trabajador, que **se vincula** con ella como componente objetivo de su subjetividad porque **la definición del comunario miembro emparentado de la unidad comunal es inmediatamente su vinculación a la tierra** para producir en la comunidad y para ella. La comunidad es, por ello, en su determinación abstracta material, **la forma social de la concentración** de la capacidad de trabajo, a la vez que **la forma social de unificación** de los elementos del proceso de trabajo inmediato; y la “propiedad”, si algún sentido puede tener aquí<sup>83</sup>, no es otro que el de “pertenecer a una comunidad y mediante el relacionamiento de esta comunidad con la tierra, como su cuerpo orgánico [...] como con los pre-supuestos pertenecientes a su individualidad, como con los modos de existencia de ésta”<sup>84</sup>.

En lo que respecta a la **intención social bajo la que esta unidad** específicamente social de las condiciones de producción **ocurre**, la comunidad, al existir como **forma de unificación** de las condiciones

81. En el Inkario, “el acceso a la tierra, una preocupación relevante en toda sociedad campesina, solía darse automáticamente llegada la mayoría de edad, que era la edad del matrimonio. Todo campesino casado y físicamente capacitado recibía un lote de tierra suficiente para su sustento y el de su familia, lote que formaba parte de los bienes del ayllu al que pertenecía. De modo que para el campesino, el parentesco solía dar acceso a la tierra con la que se sustentaba”, Ellefsen, *op. cit.*, p. 259. “En esta cultura —anota Murra— el derecho de acceso a los bienes de capital como la tierra era automático y se basaba en el parentesco” Murra *op. cit.*, p. 64. “El acceso automático de cada individuo y de su unidad doméstica a los bienes estratégicos de la etnia me parece fundamental para el debate sobre ‘modos de producción’. Este acceso no se podía comprar; no se heredaba de ningún familiar muerto ni había que merecerlo. Se obtenía de nacer en una unidad étnica y de parentesco”. Murra, “Guaman Poma, etnógrafo del mundo andino”, en Guaman Poma, *op. cit.*

82. Marx, *Grundrisse*, T. I, p. 438.

83. Ver nota 60.

84. Marx, *Grundrisse*, pp. 445-446.

de trabajo que produce el orden técnico-procesual, es **ella** misma la que **existe socialmente** ya en el *proceso de producción* en su conjunto, como **objetivo** de la producción, como la **intencionalidad de la realidad del proceso de trabajo**. El proceso de trabajo es, entonces, no sólo como representación social, como vimos antes, sino ante todo como **intencionalidad material efectiva**, tanto proceso de producción de bienes materiales como proceso de producción de la comunidad o, si se quiere, proceso de reproducción **material** de la entidad comunitaria<sup>85</sup>.

Supuesta la forma de organización material del proceso de trabajo en el que cada miembro laborioso participa, reproducción de la comunidad en su **contenido material** significa “devolución” de los bienes materiales que el productor ha consumido previamente a su participación en el proceso de trabajo; reposición de las semillas; producción de lo que ha de consumir ahora como miembro laborioso y adelanto de lo que consumirá cuando deje de poder producir. En la medida en la que la actividad del trabajador-social se dirige a cumplir estos objetivos, la normatividad objetiva del proceso de trabajo cobra una función directamente social, esto es, parte del orden técnico del proceso de trabajo toma cuerpo social bajo la **forma de reproducción material** de la comunidad, con lo que no sólo **la forma social del proceso de trabajo** queda determinada por su orden objetivo-material, sino que la primera **llega a recubrir a la segunda**, y en este caso, sin mediación alguna que no sea la **socialidad perpetuada de la estructura técnica del PTI**.

De esto se desprenden dos consecuencias: la primera, que la realidad material de los elementos que configuran el orden técnico-organizativo del proceso de trabajo y los productos del trabajo existen directamente como formas materiales que manifiestan la intensidad del proceso de trabajo, esto es, como formas materiales de la reproducción de la comunidad y, por tanto, el **valor de uso** objetivo con el que el producto del trabajo se presenta es, a su vez, **la específica forma social del producto del trabajo, su sustancia social**. El producto del trabajo es tal en tanto es consumido por la comunidad en el sentido amplio arriba descrito: en cuanto es un valor de uso inmediato cósmico o simbólico para la comunidad en la que puede circular y consumarse-interpretarse de una manera **simple** —como en la *comunidad arcaica* y dentro de la unidad familiar nuclear de la *comuna agrícola*— o

85. Marx, *El capital*, T. III, p. 1.057; también *Grundrisse*, T. I, p. 438.

**compuesta** —como entre las distintas alianzas familiares entre varias familias de la misma *comunidad agrícola* o de varias de ellas—. La producción es, pues, directamente una producción de productos o para el autoconsumo de la unidad productora<sup>86</sup>, independientemente de la forma social en que circulan, o para la reactualización de los vínculos sociales internos que puede ser vistos, a la vez, como una **forma de interpretación-consumo** que asegura al final la obtención de bienes materiales para todos los miembros de la comunidad; de valores de uso como **calidad social del producto**<sup>87</sup>.

**El valor de uso no es solamente el atributo material del producto del trabajo como en toda forma de producción social; en la amplitud de sus formas materiales-simbólicas, aquí es la propia forma social del producto del trabajo surgida de la intención social** bajo la que los diversos componentes del proceso de trabajo son concentrados y la **específica forma social-material** en la que la **unificación-en-acto** de esas condiciones ocurre en el proceso de trabajo inmediato. Esto, por supuesto, no niega que circunstancialmente o regularmente parte del producto del trabajo comunal pueda asumir la **forma social** de mercancía en los intercambios con otras comunidades ajenas y otras organizaciones sociales. Pero se trata sólo de aquellas partes excedentarias que no afectan al núcleo central de la producción destinada a la autorreproducción comunal<sup>88</sup>, y además, esta porción del producto puesta en circulación siempre está dirigida a la obtención de otros **productos**, de otros valores de uso que satisfagan directamente las necesidades materiales de la comunidad<sup>89</sup>.

86. Marx, *El capital*, T. I, p. 435.

87. Marx, *El capital*, T. III, p. 423.

88. Marx, *El capital*, T. I, p. 435; T. III, p. 418. Refiriéndose a ciertos mercados o tiangués que existían en ciertas regiones con el norte del Ecuador a la llegada de los españoles, el cronista Ortiz de Zúñiga anota: “En el tiempo del Ynga no había mercaderes en grueso como los hay entre los españoles sino eran los indios del tiangués que vendían a otros comida solamente y que ropa no se compraba porque cada uno se había lo que había de menester y las otras cosas eran de poca cantidad y no había hombres caudalosos de mercancías”, Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita a la provincia de León de Huánuco* [1562], citado por Assadourian en Harris, Larson y Tandeter (comp.) *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social*. La Paz: CERES, 1987.

89. Ya en la Colonia, y una vez desestructurados los procesos de reproducción de los ayllus, Ortiz de Zúñiga escribe sobre los ayllus chupachus: “En sus tierras tienen algodón, coca, maíz y que vienen a lo rescatar los indios Yaros y los Guaraníes y Guánuos, y otros de las Xalcas vienen a rescatar con ellas que traen charqueo y lana y ovejas y llevan por ello coca y algodón y maíz y traen asimismo sal para el dicho rescate”. Ortiz de Zúñiga, citado en Assadourian, *op. cit.*

En este sentido podemos decir que la organización técnico-social, tanto de la economía comunal arcaica como de la forma de *comuna agrícola*, excluye inexorablemente la **interiorización** de la forma mercantil del producto del trabajo. Un ejemplo de economía comunal plenamente desmercantilizada es señalada por Marx en la economía incásica<sup>90</sup>, en la que “el producto social no circula como mercancía ni se distribuye mediante el comercio de trueque”<sup>91</sup>, que sería ya una forma de intercambio equivalente sin mediación monetaria.

La no existencia de relaciones de cambio o su carácter secundario significa entonces que la unidad productiva social es autosuficiente<sup>92</sup>, que es capaz de reproducir por sí misma la totalidad (o la mayor parte) de los medios de vida indispensables para sostener, reproducir y perpetuar la entidad comunitaria. La comunidad reactualiza entonces, de una manera superior, la unidad del trabajo manufacturero de confección de herramientas, utensilios, vestimenta, vivienda, con la apropiación de los productos de la tierra<sup>93</sup> que existió en la economía de la caza-pesca-recolección. Esta **unidad entre la actividad agrícola y manufacturera**, por la capacidad de acumulación que otorga el asentamiento fijo, adquiere

90. La explicación que da de ello un fraile español que llegó a estas tierras poco después de los primeros colonizadores, es la siguiente: “Por ser la tierra [...] destas partes muy doblada, unas partes dellas muy frías, por estar muy altas, otras dos y tres leguas, muy calientes, por estar muy baxa y a riberas de ríos.” Las distintas parcialidades o confederaciones de ayllus, “como era todo uno y de un señor gozaban todos dellos [...] tratábanse todos y comunicábanse como hermanos en las comidas y contrataciones”, esto es, todas las células productivas de los ayllus tenían acceso directo a las tierras y productos de las distintas zonas ecológicas. Las citas son de Fray Domingo en una carta al Consejo de Indias en 1550, citado por Assaduorian, *op. cit.* Murra, por su parte, describe esta singular forma de circulación de los productos de la siguiente manera: “Los bienes codiciados y aún los indispensables no son adquiridos ni a través de las plazas de mercado ni de la renta de los señores. Para alcanzar la productividad ajena hay que establecer lazos de mutualidad, detonadores que permitan accesos a derechos sobre los demás”, que vendrían a ser el “comprometerse con la organización social, con una ideología de parentesco que puede ser real, impuesta o ficticia”. Murra, en *Participación Indígena...* El parentesco resulta así la amplitud de la realidad social primaria del valor de uso, en tanto que la circulación de las riquezas sociales por la acción administrativa de las autoridades de los ayllus fusionados en “nación” o, por último, por el Estado, constituyen el segundo y tercer nivel de la realidad social del valor de uso, con distintos efectos unificatorios, dependiendo de la densidad intersubjetiva que fluye a través de esos niveles.

91. Para la organización económica comunal, “la venta de la parte del producto que entra realmente en la circulación, vale decir en general, la venta de los productos a su valor es de importancia secundaria”. Marx, *El capital*, T. III, pp. 423, 1012-1013; también T. II, pp. 178, 136.

92. Marx, *El capital*, T. I, p. 436; también *Grundrisse*, p. 429. Esta autosuficiencia no debe confundirse “con la noción de autarquía. No excluye las relaciones con el exterior e incluso ciertos intercambios mercantiles siempre que sus efectos sean susceptibles de ser neutralizados y que no se llegue al límite crítico más allá del cual las transformaciones de las relaciones de producción que implican sean irreversibles.” Meillassoux, *op. cit.*, p. 60.

93. Marx, *Grundrisse*, p. 429; también *El capital*, T. III, pp. 426-427, 1.012.

una mayor amplitud y densidad: se incursiona en la construcción de viviendas resistentes y durables, de depósitos, de canales de riego, de remodelación de la geografía natural para adecuarla a los fines agrícolas, de armas para preservar lo poseído, de nuevos conocimientos astronómicos, hidráulicos, biológicos y tecnológicos para adecuar la eficacia productiva del trabajo agrícola, etc.

A medida que la vastedad de la tareas requeridas y de la propia estructuración social que se va levantando por las exigencias de la organización del trabajo, si bien la **unidad productiva** (comunal en un caso, familiar-comunal en el otro) hace recaer sobre sí misma la expansión de estas nuevas funciones preservando la autosuficiencia y la **unidad** del trabajo agrícola de industrial, manual e intelectual, entre los miembros de la unidad productiva considerada como un todo surgen **divisiones internas del trabajo** más o menos flexibles o fijas, pero en tanto “funciones”<sup>94</sup> de la propia unidad productiva, en tanto actividades particulares de un mismo cuerpo que de este modo se provee de lo necesario para reproducirse. La **división del trabajo** no existe aquí como **autonomía especializada de los individuos independientes**, sino como tareas y habilidades de un sólo **cuerpo productivo a través de sus componentes individuales**<sup>95</sup>. Las relaciones de jerarquía social que se están formando dentro de la comunidad, y que se expresan como división del trabajo por familias, por sexo, desempeñan en este caso el fundamento explicativo de la **división social** del trabajo entre ramas productivas (agricultura, artesanía, preparado de alimentos, conocimiento astronómico, etc.) cuando éstas surgen. Puede decirse así, por ejemplo, que “toda la comunidad cultiva colectivamente la tierra mientras que las familias celulares practican el hilado, el tejido como industria doméstica subsidiaria”<sup>96</sup>, o bien que sólo todos los hombres o todas las mujeres se dedican a la agricultura, mientras que las actividades industriales están a cargo de las familias celulares, etc.

94. Marx, *op.cit.*, T.I, p. 95.

95. Describiendo la vida comunal en los ayllus, un cronista español anota en 1590: “Entre ellos no había oficios señalados [...] sastres, zapateros y tejedores, todos sabían tejer y hacer su ropa. Todos sabían labrar la tierra y beneficiarla [...] todos hacían sus cosas y las mujeres son las que más saben de todo [...] otros oficios que no eran para cosas comunes y ordinarias [...] tenían sus propios y especiales oficiales como eran plateros y pintores y olleros y banqueros y contadores y tañadores y en los mismos oficios de tejer y labrar o edificar había maestros para obra prima de quienes se servían los señores [...]” Joseph Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, citado en J. Murra, *La organización económica...*

96. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*.

Cuando la unidad productiva básica ha devenido en una estructura más simple y reducida, como la familia nuclear, las actividades productivas susceptibles de ser realizadas son más escasas o menos intensas, por lo que es probable un mayor impulso a entablar relaciones de colaboración productiva o de intercambio con otras comunas y unidades sociales distintas a la suya. Si estas relaciones se realizan con unidades productivas con las que se mantienen antiguas relaciones de parentesco real o ficticio que hablan de un remoto origen e historia común, estamos ante la *comunidad agraria* de esta unidad familiar en sus distintos **tipos**, en la que la **producción familiar** se desenvuelve en medio de profundos lazos productivos comunales, como la posesión de la tierra comunal por las distintas familias, actividades laborales comunitarias, control de aguas, fiestas y actividades culturales-políticas unificadas, lazos reproductivos materiales, como las relaciones de circulación de productos entre las unidades familiares, formas de autogobierno, o físicas, como la circulación de mujeres entre las distintas unidades familiares de la comunidad.

En este caso, la comunidad que engloba a las familias nucleares es un **compacto social**, un entramado complejo de relaciones productivas, asociativas, culturales, imaginativas en las que el trabajo familiar se desenvuelve y **cobra sentido social**. Cuando los vínculos de las familias con otras unidades productivas son aleatorios y son independientes de un tipo de unidad social previa, ya no estamos hablando de una formación comunal previa, sino de lo que se ha venido a llamar la economía campesina doméstica o pequeña propiedad campesina, que resulta de una **forma de disolución** de las formaciones comunales. Sobre esto comentaremos al final del capítulo.

Ahora, como la **aglutinación comunitaria en la forma ancestral o arcaica** actúa como fuerza de unificación de las condiciones de trabajo, como finalidad de la producción y como fundamental fuerza productiva social y cuerpo unificador del trabajo humano en los procesos de trabajo, también en torno a ella se construye la **calidad social específica de las relaciones de control y soberanía del trabajo vivo** respecto al objeto, al medio y al producto del trabajo.

Mientras que antes, con la caza-pesca-recolección y la adhesión voluntaria a la horda, es el individuo laborioso el que ejerce su supremacía relativa sobre el instrumento de trabajo, sobre los ciclos

productivos, sobre los ritmos laborales y el destino del producto, ahora la existencia material del individuo trabajador está mediada por **su pertenencia comunal**. El principal medio de trabajo, la tierra, sólo tiene **realidad social** frente al trabajo en tanto **posesión comunal**; y el trabajo sólo puede realizarse como trabajo agrícola si cuenta con el acceso a esa tierra, con los medios de alimentación hasta la cosecha, con las semillas, con los conocimientos técnicos, esto es, si es integrante de las fuerzas de una comunidad.

Esta relación productiva no anula las relaciones de control del trabajo sobre sus medios de trabajo, más aun cuando hemos visto que los medios de trabajo en su eficacia material sirven simplemente como liberadores de energía laboral y el PTI se halla sostenido sobre el conocimiento y habilidad directamente volcadas por el productor directo, lo que establece un control y poderío estructural relativo del trabajador sobre las condiciones de trabajo. Lo que sí sucede, en cambio, es que el control tiene ahora una forma compleja porque no está individualizado o, si se prefiere, porque **la forma social del consumo de la fuerza de trabajo no es individual** sino **comunitaria**, y es en ésta en la que este consumo cuenta como **eficacia material**, como producción-de-utilidad. La fuerza de trabajo de todos los individuos es poseída individualmente; pero así en cuanto tal, individualmente aislada, es **socialmente** unilateral, incompleta, insuficiente, insostenible. El **trabajo útil** existe *socialmente* en cuanto es **función específica del trabajo comunal total dirigido a la continuidad del orden social comunal** (material y simbólico, festivo); la comunidad es a todas luces la **unidad** en la que todos los trabajos individuales se explican como funciones particulares de un trabajador colectivo que es la misma comunidad.

El control del trabajo-vivo sobre las condiciones de su realización material sólo puede darse, por ello, en tanto control del **trabajador-comunal** sobre sus condiciones materiales de producción. La unidad comunal queda sobrepuesta sobre el **individuo-trabajador**, y este último realiza su soberanía sobre las condiciones de trabajo sólo a través de la unidad con el resto de los trabajadores en la comunidad. Lo que se sobrepone a la soberanía individual no es una relación tecnológica, ni una realidad social autonomizada y abstracta como la forma de valor en el capital; ni siquiera es una relación técnica que objetiviza una relación social. Es una relación social, la comunidad, plenamente concreta y



directamente vinculada a su individualidad, porque es la representación real y factible de la unión de las individualidades para reproducirse y perpetuarse satisfactoriamente.

Los ritmos de trabajo, la rotación de tierras, las pausas, los disciplinamientos laborales, los tiempos de festejo y gozo que los complementan, los ritmos de trabajo común, los turnos, etc., son en todo momento acuerdos negociados y establecidos comunitariamente en relación a los amplios márgenes que establece el metabolismo productivo de la naturaleza (estaciones, rendimientos, etc.) y las pautas heredadas de los predecesores que, al igual que la tierra común heredada, se presentan ante los individuos como componentes sustanciales de su propia subjetividad. El control de la gestión del proceso de trabajo (PTI) recae así en la entidad comunitaria considerada como unificación activa de todos los trabajadores directos y, por mucho que esta unidad quede representada y personificada por el “mayor” o por un conglomerado de mayores, su función rectora o directora sólo traza márgenes temporales y compromisos comunes dentro de los cuales tiene que desarrollarse el control y usufructo productivo de los trabajadores individuales integrantes de la unidad comunitaria. La fuerza de la tradición se ejerce como voluntaria reafirmación social del individuo, al igual que la continuidad de los códigos y ritmos laborales. Ellos preexisten como normatividad social pero se realizan como voluntaria aceptación individual; de ahí ese carácter deliberativo, flexible y hasta festivo de la organización de los ciclos productivos que aún hoy es posible encontrar en la forma de actividad común de las familias campesinas de la *comunidad agrícola*.

Esto, a su vez, explica cómo es que (aunque esto sea una abstracción de poco sentido en la economía comunal) el producto del trabajo comunal necesariamente cae bajo el control del propio trabajador, y, como el trabajador social sólo existe como trabajador colectivo ramificado entre muchos trabajadores individuales, el producto del trabajo es por definición comunitario, como lo es el propio trabajador social. En la *comuna agrícola*, en la que el **trabajador social es la familia** con los mismos atributos de control sobre el proceso de trabajo que hemos señalado para la *comunidad ancestral*, el producto del trabajo recae directamente bajo la decisión común de la unidad familiar. Y cuando se emprenden faenas comunes con el resto de las unidades familiares que conforman la comunidad, no es la comuna la que funciona



como unidad de consumo, sino la familia, ya que después del trabajo común cada familia recoge una parte del producto de acuerdo al grado de participación en la laboriosidad total desplegada. Aquí el trabajador social de la forma comunitaria es la familia, aunque en ciertas ocasiones puede actuar también como comunidad, pero no en su forma esencial.

En la **comuna ancestral** en su tipo clásico no existe, en cambio, esta repartición de productos entre familias de acuerdo a su participación en el trabajo total, pues todos los trabajadores individuales que trabajan con medios individuales o colectivos de trabajo se comportan como “funciones” de un trabajo global. Cada familia celular, cada individuo de la comunidad recibe según los requerimientos, de la misma manera que en el caso de la *comuna agrícola*, cada miembro de la familia consume los alimentos del depósito familiar-común de acuerdo a sus requerimientos. El producto del trabajo es pues, en la *comuna ancestral*, como la tierra y la semilla: una **posesión comunitaria** controlada por el trabajador social que es **la comunidad entera**, y esta es la **forma social específica** en la que el trabajador directo ejerce **control y soberanía** sobre el fruto de su actividad productiva.

En el caso de la **comunidad agrícola**, por su parte, se produce una separación entre las condiciones de producción comunales, el proceso de trabajo comunal y el producto comunal. La tierra sigue bajo control de la comunidad entera; el trabajo combina la actividad laboriosa directamente comunal con la familia, adquiriendo mayor importancia esta última; y el producto del trabajo en el caso de una actividad comunal queda ahora distribuido entre las familias celulares para las que el control sí es “comunitario”, al igual que el producto de su laboriosidad aislada.

## C. Recubrimiento de la forma social comunal sobre la forma material del proceso de trabajo inmediato

De lo que ahora se trata es de ver cómo la materialidad del proceso de trabajo **expresa óptimamente** las determinaciones de forma social específica del trabajo comunal o, lo que es lo mismo, cómo es que las relaciones sociales bajo las que se ha organizado el proceso de trabajo inmediato toman cuerpo pleno o **supeditan realmente** el conjunto de la realidad técnico-procesual del PTi que le dio sustento material y que ahora **aparece** como resultado directo de la propia **forma social** del trabajo.

En el régimen del capital, en tanto es el tiempo del trabajo social apropiado, el alma y finalidad última del proceso de trabajo, la **normalización y disciplinamiento** de la fuerza laboral para su más amplia efectividad durante su consumo por el capital, la regulación cronométrica de los tiempos laborales, la objetivación despótica e irresistible de los comportamientos y usos laborales a través de la subordinación del conocimiento al proceso de trabajo constituyen la específica **forma de interconexión técnico-material** bajo la cual el **contenido social del proceso de trabajo** capitalista adquiere una **realidad propia producida por sí misma**. La **supeditación** de la realidad material del PTI por la **forma social** se realiza aquí en la cualidad específica social-material de los medios de trabajo (el sistema automático de máquinas) y en una determinada **forma de utilización** del conocimiento científico en la producción. Con lo que tenemos una determinada **configuración de la subordinación de la unidad técnico-material del proceso de trabajo a la forma social del proceso de trabajo**.

En el caso de la **comunidad ancestral o arcaica**, el tipo de subsunción real de la forma material del proceso de trabajo o **determinación social de las condiciones técnicas productivas** no está en función de la cuadriculación cuantificada del tiempo y los ritmos laborales que deben ser expropiados por los no-productores, porque el no-productor y su función expropiadora no es una categoría del Pti, y cuando lo es, lo es exteriormente a la intimidad de ese proceso de trabajo inmediato. Esto no significa, por supuesto, que el tiempo de trabajo no sea un parámetro en el que la producción comunal se realiza, sino que no es el tiempo de trabajo, ni mucho menos su apropiación, el centro neurálgico e infinitamente ramificado de la organización del trabajo social. La producción comunal tiene sus **propias temporalidades técnico-productivas** que son subsumidas socialmente a la **producción de utilidades reproductoras** inmediatas de la unión comunal. De ahí la importancia del ritual colectivo, de la ceremonia productiva por encima de la productividad cósmica que caracteriza a la producción capitalista; es que la primera es a la vez producción consciente y deseada, tanto de medios de vida como de socialidad satisfactoria, de convivencialidad humana entre sí, con la naturaleza y los dioses que lo espiritualiza todo. La utilidad material, cósmica y simbólica directamente consuntiva por la

unidad comunal es el núcleo y finalidad del proceso de trabajo y es ella la que fija la específica **temporalidad social** que ha de desempeñar el tiempo de trabajo.

Y es que en las **formas sociales del trabajo** el tiempo, y el tiempo de trabajo en particular, no pueden ser conceptualizados como un orden primario independiente y universalmente aplicado. Al igual que en la mecánica cuántica, en la que el tiempo debe ser “deducido de un campo multidimensional, como un orden particular”, por lo que se requiere hablar del tiempo como algo relativo que varía según la “velocidad del observador”, en la organización social el significado del tiempo de trabajo depende de la **forma social** en la que está estructurado el movimiento del proceso de producción, de la **forma social** en que la riqueza existe, de la **forma** en que la sociedad distribuye su laboriosidad y asigna el **contenido del disfrute**. En las **formas comunales** el tiempo de trabajo no sólo **no es** una cualidad abstracta de la actividad de los individuos, pues ella está supeditada a formas rituales y simbólicas, sino que además ese tiempo no existe como sustancia social de la riqueza ni forma de intercambiabilidad; a lo más es un **requisito material subyacente al sentido y finalidad de la actividad de los individuos**.

Como hemos visto, la herramienta manual en la economía comunitaria (*ancestral* y de la *comuna agrícola*) **no sintetiza la totalidad del carácter material-tecnológico** del relacionamiento del ser humano con la naturaleza, como sucede en el capitalismo, sino que este carácter material debe ser buscado además en los medios de trabajo complejos (por ejemplo, los canales de irrigación, camellones, acequias, depósitos, etc.), en las llamadas técnicas simbólicas y en lo que constituye la fuente de todas ellas: el conocimiento y el comportamiento interpretativo directamente aplicado a la producción con los que el ser humano social se relaciona con las fuerzas naturales. Es entonces el entendimiento de la territorialidad y el horizonte social en los que se desenvuelven los comportamientos activos, la **representación social creativa** que las personas emplean para relacionarse con la naturaleza, lo que nos ha de brindar la forma completa en que acontece la **subordinación real de las relaciones tecnológicas** del proceso de trabajo a la **forma social** del proceso de trabajo comunal. En este aspecto, las diferencias entre la **comunidad ancestral y la forma de comunidad agrícola**, más que de fondo, son de densidad e intensidad de las determinaciones.

La tierra, que en términos abstractos es el fundamental medio de trabajo a través del cual la comunidad obtiene sus medios materiales de vida, al estar mediada en su acceso productivo por la pertenencia previa de los individuos laboriosos a la comunidad, ella (la tierra) existe como prolongación objetiva de la subjetividad de los individuos-trabajadores.

No sólo es la densidad histórica de la comunidad la que está manifiesta en esta forma de **acceso y utilidad social** de la tierra, sino que además se da como **verificación de la extensión del cuerpo del individuo que vive en la comunidad**. La tierra y su usufructo no son externas a la existencia individual en la comunidad, son su **prerrequisito y su verdad**. El nacimiento y el desarrollo del individuo en la comunidad es por definición su acceso a la tierra y a la historia como algo natural a su propia existencia. Los recursos comunales se presentan como un segundo cuerpo que está dado al individuo en comunidad con la misma certeza que la de sus partes corporales. Y así como la corporeidad inmediata de cada individuo es una entidad viva dotada de intenciones, de temperamentos, de comportamientos, aquello que se le presenta como prolongación de su subjetividad social, la tierra, no puede menos que ser un ser vivo, lleno de intenciones, pero que, a diferencia de las suyas, tiene un carácter superior, supremo, divino. Claro, la tierra devenida en territorio es la prolongación objetiva de cada individuo, mas lo es de todos a la vez frente a todos los demás. Es la representación viva y palpable de la comunidad que, expresando a cada individuo, lo supera porque es más que la manifestación de todos juntos, incluidos los antepasados y los que vendrán posteriormente en el ciclo reproductivo. La tierra es, entonces, la existencia de la unión suprema que envuelve a todos al mismo tiempo, es el **ser íntimo** que cobija a las fuerzas vivificantes de la comunidad, a las potencias que dan vida a la comunidad. Es historia viva de todo hacia todos y de todos hacia todo, en una temporalidad que se hunde en el pasado más remoto y muerde el futuro más distante. Es, pues, **territorialidad** razonada sin mediación y esa es su **específica forma de existencia social en la comunidad**.

El ser humano se identifica así como resultado de la naturaleza cuya condición fundamental de existencia está igualmente dada como naturaleza pura, como preexistente a todos porque es más que todos. Esta naturaleza viva que existe como prolongación del individuo es mucho más que el propio individuo, porque es la **densidad histórica de**

**la comunidad** de la que cada individuo es sólo su criatura. Pero a la vez, es también cuerpo supremo y divino porque sus fuerzas y sus riquezas (descubiertas u ocultas) son las que mantienen a los miembros de la comunidad, los reproducen; y si éstas asumen el carácter de divinas, no sólo es porque en ellas radica la posibilidad de vida de la comunidad, sino que, por sobre todo, son fuerzas que no son tampoco de la comunidad, ni de su historia; preexisten a ella pero, curiosamente, sólo se muestran ante el individuo precisamente a través de la existencia histórica de la comunidad, a través de su devenir. Hay, pues, un sentido contrapuesto y complementario de interioridad/exterioridad entre el individuo comunal y la tierra, entre él y las fuerzas naturales que lo rodean y lo alimentan. Por una parte, se reconoce en ellas porque se vincula a ellas socialmente. Por otra parte, esas fuerzas objetivizan a todos los demás miembros de la comunidad, al pasado y al porvenir, pero tampoco se agotan en esta representación de la territorialidad comunitaria ya que son, a la vez, un conjunto de fuerzas que preexisten a la comunidad; le dan vida pero son mucho más que su vida; son naturaleza a través de la cual la comunidad verifica su historia, pero en verdad son mucho más que esta reafirmación: son el sustrato todopoderoso de toda vida posible. La tierra, como la más inmediata e importante de estas fuerzas, es por ello un exterior ser supremo y divino (naturaleza), pero a la vez íntimo y esencial a la realidad histórica de la acumulación social verificada y ansiada de la comunidad (territorialidad).

La relación con este ser vivo supremo, la actitud laboral ante él, la tecnología en su internalización social o racionalidad general que la explica, tiene que llevar necesariamente, entonces, componentes afectivos, respetuosos a la vez que ceremoniosos y dialogantes con estas fuerzas vivas. La calidad productiva de este diálogo ha de estar basada en la representación intercomunicativa de la lógica material de **adelantos y restituciones**, de generosidad recíproca, de compromisos entre los seres humanos y la naturaleza, de la que se excluye todo tipo de acción depredadora que se presenta como atentatoria a la convivencia forjada<sup>97</sup>. Jamás se ha tomado de la naturaleza nada que

97. "La pachamama y los achachillas son, para los agricultores andinos, como seres sagrados. Una realidad vital al igual que cualquier ser viviente. Por eso, la tierra y los territorios del ayllu, así como la sayaña, la aynuqa y la qallpa antes de ser una mera propiedad, son algo inalienable que vive junto al ser humano. Son seres sagrados que pueden cuidarnos, pero también castigarnos, pueden darnos vida pero también resentirse; nos defienden contra las cosas malignas, pero también pueden conducirnos a la enfermedad. En este sentido la interacción ser humano-naturaleza está inserta dentro de estos principios: hay que proteger la naturaleza para recibir la protección, hay que alimentarla para recibir una buena producción

no haya sido devuelto: el ser humano primitivo no tala un árbol, no traza un surco sin “calmar a los espíritus” por medio de un contradon o un sacrificio. Este tomar y devolver, dar y recibir, es esencial; siempre se trata, a través de los dioses, de una actualización del “intercambio simbólico”, nos señala Baudrillard.

Esto es un ejemplo de lo que se ha venido a llamar un desdoblamiento del **orden técnico-productivo** del proceso de trabajo en la **representación social de la vinculación laboral** con sus condiciones de realización; en este caso, con la fertilidad de la tierra y el resto de las potencias vivificantes de la naturaleza. La fertilidad, el riego, la buena cosecha, se **presentan** así como generosidad del ser natural supremo que debe ser retribuida con una contraparte que renueve —como en el orden técnico-procesal y ahora como explicación social de ese mismo orden— la cosecha gratificante en un nuevo ciclo agrícola<sup>98</sup>. El trabajo, las técnicas productivas, el tiempo, no existen por ello en la economía comunal como “inversión” de la que se deba obtener un valor multiplicado; su **forma social** es la del gasto, del sacrificio que alimenta a la naturaleza en reciprocidad al acto cualitativo (no cuantitativo) de sustentación y vida con la que la naturaleza mantiene al individuo y a la comunidad. El proceso de trabajo se **presenta, se visualiza** como un proceso de reciprocidad ininterrumpida, y esta es la **forma social** en la que el trabajo se explica para los trabajadores.

El comportamiento de las fuerzas naturales que sustentan la vida comunal aparece socialmente **no como cosas sino como dones**, como “adelantos” que deben ser restituidos por una contraparte, como devolución de un bien adelantado o como sanción de un incumplimiento que significa la violación de este orden general de la circulación de las riquezas. Surge entonces también una **ética laboral** de cómo-es-que-se-

de alimentos”. S. Yampara, “Economía Comunitaria andina” en varios, *La cosmovisión aymara*, La Paz: HISBOL. En su estudio sobre el Señorío de Canta, Rostworowsky muestra que no existían grupos especializados sino que todas las parcialidades en su conjunto se reunían para fabricar los objetos que necesitaban; desde el tejido de ropa, la esquila de los camélidos, la fabricación de calzado hasta la elaboración de charqui. M. Rostworowsky, “Canta: un caso de organización económica andina” publicado en, *Etnohistoria y Antropología Andina*.

98. Al referirse al significado que tienen las ofrendas a las divinidades de los ayllus del Norte de Potosí, Olivia Harris anota: “Es notable que la metáfora usada para explicar la ch’alla, el sacrificio y otras ofrendas no sea la del intercambio sino la de la alimentación. Los hombres deben “alimentar” a las divinidades para que ellas, a su vez proporcionen alimento a la sociedad humana”. O. Harris, “Phaxima y Qullqi, Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí” en Harris, Larson y Tandeter (comp.) *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social*. La Paz: CERES, 1987.

debe-producir para que la naturaleza brinde sus frutos y, más aun, de cómo es que el trabajador social se debe realizar en la naturaleza para que se pueda acceder a las bondades que ella es capaz de engendrar, y que podemos llamar una **ética tecnológica comunitaria** basada en la comprensión y adecuamiento de los signos del “temperamento”, de la disponibilidad de las fuerzas naturales para ser tratadas y utilizadas por el trabajo comunal.

Al **presentarse** (que es distinto del ser material, aunque es su **forma social de existencia representada**), la actividad productiva como **diálogo** y convivencia mutuamente beneficiosa entre la comunidad y la naturaleza como supremo ser-vivo cuya capacidad vivificante puede ser comprendida, consultada, conducida, mas nunca “domesticada” ni “usurpada”, pues ello entra en contradicción con el fundamento material de la reproducción comunal, **el consumo y la forma de utilización** de todas estas fuerzas naturales adquiere el **carácter social** de misteriosas y divinas actividades engendradoras de vida. En una extraña combinación de diálogo, de ceremonia contractual, de racionalidad comprensiva, de recepción y adelanto de contrapartidas, la entidad comunal representa el significado y la comprensión general de su actividad productiva. Y como sucede con las fuerzas naturales, no sólo divinamente extrañas, sino profundamente imprevisibles por su comportamiento vivo, a pesar de la amplitud de la comprensión, la continuidad de la existencia comunal, la vida común, pende de un hilo de imprevisibilidad; la “negociación”, el diálogo, la convocatoria respetuosa a su manifestación moderada, previsible, se desarrollan entonces como esfuerzo común de llamado a la generosidad y apaciguamiento de las perturbaciones catastróficas de la presencia de las fuerzas naturales ante la comunidad. **La divinidad adquiere simbolismo religioso y la religión un sentido productivo.**

La naturaleza-viva, vista como entidad orgánica actuante, es la poseedora de las fuerzas y riquezas que permiten a la comunidad vivir. Pero como esta naturaleza es cognoscible en su imprevisibilidad, en tanto temperamento y comportamiento de un ser vivo-divino-supremo, entendible mas no controlable, no sometible, el ser humano comunal depende para reproducirse, de la actividad variable de esa naturaleza para con él. Mas esta actitud puede ser tanto benigna como maligna; entonces lo que tiene que hacer el individuo con su labor, con su forma de vida, con su tecnología, es invocar la actitud generosa y conjurar la



actitud destructiva. El que la naturaleza asuma una u otra respuesta es algo que no puede ser controlado, pues las fuerzas naturales, por todo el bagaje que envuelve la acción laboral comunal, no puede ser sometida por el laborar humano; de hecho, es ajena a esta función social, y entonces tiene que ser apaciguada, regulada, por la totalidad del comportamiento social. Esta forma activa de apaciguamiento, de comprensión, de convocatoria dialogante con las fuerzas naturales fundadas en el propio proceso de trabajo es, en parte, la de la ceremonia religiosa, la de la **ritualización del acto productivo y consagración productiva de la religiosidad**.

El acto laboral comienza a darse, por tanto, en su **propio contenido tecnológico-social**, también como liturgia, como convocatoria respetuosa a los dioses. La religión, en su dimensión ceremoniosa y festiva comunal, toma el carácter de **herramienta tecnológica**, y la tecnología productiva en todas sus formas toma a la vez también el carácter de manifestación religiosa, de comunicación directa con los dioses, con las fuerzas supremas que permiten a la comunidad vivir.

El ritual y la ceremonia en tanto gasto o “volatilización gratuita y festiva de las fuerzas del cuerpo” no son ciertamente inversión cuantificada, pero tampoco algo “dado y perdido” por mucho que su eficacia jamás sea cuantificable. No se trata de una prodigalidad sin sentido, coma insinúa Baudrillard que por criticar la proyección de la lógica del valor en la economía comunal que realizan ciertos “marxistas”, acaba por negar la existencia de una propia lógica interna de la comunidad. La prodigalidad con los dioses es la reactualización de un proceso de **circulación de placeres y alimentos simbólicos** que garantizan la continuidad de la vida material universal.

La religión llega a adquirir así el papel de forma social de los medios tecnológicos comunales, a la vez que parte del contenido específicamente tecnológico del proceso productivo<sup>99</sup>. El carácter religioso de la **utilidad**

99. En las comunidades altioplánicas, el día del inicio de la *sataña* (siembra que se realiza colocando la semilla en la tierra, como para la papa, la oca, etc), entre septiembre-octubre-noviembre, la comunidad entera hasta hace poco, y hoy la familia, se reúne en las chacras con ánimo festivo. “Al comienzo de la faena se quema una cierta cantidad de bosta para que su humo ahuyente a los espíritus malos [...] Mientras los hombres empiezan a abrir los surcos con su arado, las mujeres se dividen en dos grupos: una parte de ellas va a preparar las semillas, la otra se dedica a la preparación de la comida de la siembra. Ambas actividades tienen claras connotaciones rituales. Las que van a preparar la semilla la colocan en el suelo, formando un círculo, y preparando primero una especie de pasta con la cual untarán, después, las papas Esta pasta es una mezcla de grasa de llama o de alpaca (likí), algunas plantas aromáticas, alumbre, millu y pelo de gato montés (titi). Estos ingredientes se emplean comúnmente en las ofrendas compuestas, lo que hace pensar que la semilla untada con esta pasta tiene también función de ofrenda [...] de

**social** de las herramientas y la religiosidad como herramienta tecnológica en el proceso de trabajo adquieren la **función social de auténticas fuerzas productivas comunales** que movilizan, que convocan un conjunto de **fuerzas sociales** de la comunidad, al tiempo que alumbran las **formas**

acuerdo con Giraud [...] la presencia del alumbre en ellas expresa el deseo de ser protegidos e inmunizados contra enfermedades; mientras que el pelo de gato montés cumple probablemente una función protectora similar. Esto significa que la pasta sirve especialmente para proteger las semillas contra cualquier tipo de daño que pudiera sufrir. Podemos mencionar otra forma de protección: colocar una sogá de cuero de llama alrededor de las mujeres y de las semillas [...] Una vez preparada la pasta, y antes de sacar las semillas de los costales, las mujeres invocan a las semillas animándolas a producir bien y no dejarse llevar por las plagas. Si está presente un yatiri, pronunciará una bendición sobre las semillas y orará para que den buen fruto. Luego se vacían los costales y se hace un corte a una cierta cantidad de papas. Con frecuencia lo hará un yatiri [...] En la apertura se colocan, primero, unas hojas de coca, sanas, y luego la pasta de grasa. En la pasta se colocan confites, a veces pétalos de rosa, y finalmente, se adorna la semilla con copos de lana de color (tika) [...] Así podemos discernir en la semilla adornada tres funciones: la de ofrenda, la de símbolo de florecimiento y la de garantía de fecundidad. De ahí que se llame a estas papas decoradas anakiri, 'La que lleva', es decir la que va a la cabeza guiando a las demás [...] Después de haberlas adornado, las papas son besadas y se realiza una libación sobre ellas. El otro grupo de mujeres prepara la comida ritual. Cerca de las chacras se prepara un fuego sobre la tierra que sirve no solamente para cocinar sino que, además, para calentar la tierra y estimular la fertilidad de la misma. Se prepara la sata luxru, [sopa de siembra], llamada también pacha manqa, comida de la tierra, el 'mejor almuerzo guardado para el día de la siembra'. Los ingredientes de esta sopa indican claramente que también aquí se busca garantizar la fertilidad de las chacras y una producción abundante. El componente principal es, por supuesto, la papa, símbolo altiplánico de la vida y del sustento. Otro ingrediente importante e indispensable es el conejo o cuy (wank'u) porque este pequeño cuadrúpedo, que se caracteriza por su rápida procreación, 'evoca asociaciones con la sexualidad humana y la reproducción' (Barstow, 1979). Finalmente se añade mucho ají (walk'a) considerado como estímulo de la sexualidad. Esta sopa no es solamente una comida para el ser humano sino también para la Pachamama: pacha manqa. Según una creencia andina, el ser humano al alimentarse con esta comida, alimenta también a la tierra y por los ingredientes especiales que contienen la sata luxru, la fecunda [...] Las personas que han adornado las semillas se acercan al primer surco preparado y todos se reúnen en aquel lugar. Durante un momento se pronuncian varias oraciones, improvisadas y fijas [...] Luego se colocan las semillas decoradas en el surco y nuevamente hacen libaciones sobre ellas. En otras zonas también se colocan ofrendas, principalmente muxsa misas, en el primer surco. Justino Llanque menciona la quema de una ofrenda en el centro de las chacras. A veces depositan también un feto en este surco. En este caso la ofrenda del feto reemplaza el sacrificio de sangre [...] en otros sitios como en los sectores de Rosapata (Huancané) la gente ofrece a la tierra fetos de llama como símbolo de entrega del animal vivo. Este feto es enterrado en el primer surco y justamente con los demás implementos preparados (Ochoa, 1976). Pero con cierta frecuencia se realiza todavía la wilancha, el sacrificio de una llama o un cordero. En este caso se asperjan las semillas y las chacras con la sangre de las víctimas. Durante unos momentos de descanso se masca coca y se bebe alcohol para luego proceder a la siembra. La coca mascada es arrojada también al primer surco. A mediodía o después de haber terminado la siembra, se reúnen todos, nuevamente para compartir la sopa ritual. Mamani anota que los sembradores siempre entierran una porción de la comida para la tierra antes de servirse ellos, para que la Pachamama, agradecida, dé una buena producción (Mamani, 1988). Para dar un aire más festivo a la primera siembra, en varias zonas se organizan todavía bailes que son efectuados durante la siembra misma o después [...] Al final de la faena, todos los participantes se reúnen, por última vez, y rezan nuevamente dirigiendo una oración final a la tierra, al espíritu de la papa y a los protectores de las chacras. Finalmente sacan los adornos de sus sombreros y de los bueyes y los colocan en las chacras". Hans van den Berg, *La tierra no da así nomás*. La Paz: HISBOL, 1993. Van den Berg transcribe en su libro una hermosa ceremonia comunitaria del siglo XVI (1547) de agradecimiento por la cosecha. En general, cada uno de los actos festivo-religiosos de las comunidades hasta hoy, desde las que acompañan a la roturación en febrero-marzo, los ritos de agosto, del día de los difuntos, de fines de noviembre, de la lluvia, de pre-cosecha, de anata, de cosecha, de preparación del chuño, etc., tienen este profundo significado técnico-productivo.

**materiales de implementación** de las fuerzas productivas requeridas para la continuidad del proceso productivo. La solidaridad, la pasión colectiva, el ánimo y la tensión grupal dirigidas a un fin, en la ceremonia que precede o corona el acto laboral directo, en la convocatoria a los dioses y a los ancestros, reafirman la vida común, reactualizan la vida pasada, legitiman el conjunto de las fuerzas y condiciones productivas que han agrupado a la comunidad, reproducen la vida interna comunal, etc., como otras tantas fuerzas productivas comunitarias que trabajan para el futuro inmediato, que convocan a la unificación actuante-pensante, práctica e imaginativa de la comunidad en sus actos laborales, en sus medios e intenciones, para la construcción de un futuro igualmente común, satisfactorio. La **representación social** de la calidad tecnológica del proceso productivo emerge aquí como **productividad material** y momento de la estructuración de la **forma social del desarrollo de las fuerzas productivas** de la entidad comunitaria.

Como la riqueza en la comunidad es lo directamente útil para el consumo reproductivo físico y simbólico de la comunidad, la riqueza cósmica tiene formas naturales específicas y, por tanto, relativamente limitadas. Al no existir como abstracción de la forma material, como en el régimen capitalista con el valor, la adquisición y obtención de este **tipo de riqueza** no engendra ningún afán ilimitado de ella, más allá de la satisfacción actual de las necesidades de la entidad comunitaria y de su preservación por encima de los avatares y desgracias naturales que pueden sucederse por algunos años. La producción y acumulación de este **tipo de riqueza** está, pues, socialmente restringida, en tanto que el **tipo de riqueza simbólica e interpretativa**, por no estar limitada a ninguna forma específica, consolida una actitud comprensiva, integracionista y respetuosamente contemplativa con la que el ser humano comunal asume su labor orgánica con la naturaleza, fijándola ahora sí como **específica forma social del desarrollo técnico-científico** de las fuerzas productivas sociales; lo que completa la forma social en la que la unidad productiva **representa y dirige el contenido de su actitud cognoscitiva-transformativa** de las fuerzas naturales.

El modo en que el ser humano comunal incorpora las fuerzas de la naturaleza a su bienestar no es a través de su manipulación, ni de su sometimiento parcial, cercenado, que rompe con su conceptualización totalizadora y viva que requiere tomar a la naturaleza como cuerpo vivo;

sólo se las puede aprovechar y usufructuar, con su respectiva contraparte que perpetúa su generosidad en la historia, en sus manifestaciones exteriores **a través del acto grupal tecnológico-ético de comunicación-interpenetración con el cuerpo natural**. Hay por ello, la búsqueda incesante, adquirida como identidad cultural, de relación armoniosa y comprensiva con la naturaleza, pero también por ello, de cierta pasividad transformativa ante el despliegue de los momentos desbordantes de la acción de las fuerzas de la naturaleza; no en el sentido de aceptación fatal de sus designios cataclísmicos, pues la actitud comprensiva lleva a la comunidad a adecuarse y organizar el uso de estas fuerzas en una nueva relación equilibrada y productiva. La actitud pasiva se refiere a una llamativa posición esquivada a incursionar en el **control interno** de las fuerzas naturales para impedir su desborde, tal como, por ejemplo, lo hace una cosmovisión tecnológica analítico-reductiva que se introduce en el entendimiento del cuerpo natural a través de sucesivas disecciones con el fin de asir y controlar en su origen la emanación de esas fuerzas, pero ahora ya como cosas, como objetos sin vida.

Para la actividad técnica comunitaria, en cambio, en tanto estas fuerzas naturales desplegadas manifiestan el comportamiento vivo de una divinidad suprema, el conocimiento sistemático de las condiciones y causal de su comportamiento debe en parte circunscribirse necesariamente a los aspectos fenoménicos, observables y totalizados del cuerpo natural, que pueden traducirse en medios tecnológicos físicos, y en parte, a los aspectos simbólicos que han de traducirse igualmente en comportamientos simbólicos, ya que sólo así es verificable socialmente el diálogo convivencial y retributivo con el ser vivo natural<sup>100</sup>.

100. Véase por ejemplo la riquísima tecnología simbólica familiar-comunal de las antiguas y contemporáneas comunidades (aunque en estas últimas, ya de una manera unilateral y fragmentada por 500 años de colonización desestructurante), mediante la cual se fija el inicio de la laboriosidad agrícola, las variaciones en el momento del inicio de las lluvias, de su intensidad, de las posibilidades de granizada, etc., todas ellas imprescindibles para el desarrollo de la eficacia productiva. Aquí se destacan: (a) los métodos de observación de los cuerpos celestes (el sol y la luna, de las constelaciones); (b) los fenómenos atmosféricos (adelanto o atraso de los vientos, la existencia de remolinos, la presencia de nubes al amanecer, su comportamiento los primeros días de agosto, la humedad de ciertas piedras, el nivel de agua de algunos pozos, el adelanto o atraso de las nevadas, color de las aguas del lago, etc); (c) el comportamiento de los animales y las plantas (observación del momento de la floración de la kamantira, itapallu, qariwa; la calidad de la formación del llachu, de la yarita, waraqu; momento de la aparición de las patankayas para establecer el fin de la época de lluvias; nacimiento de las crías del jarankuja o la pérdida de su cola para decidir el sembrado de papas; el aullido del kamaki para el inicio de la siembra; el lugar del nido del tuqi o qeñola cerca del lago para precisar la ausencia o abundancia de lluvias; el lugar del nido del liqi-liqi en las pampas para establecer si el año será seco o húmedo, etc; la presencia

Al no ser postulada la naturaleza como un ser cósmico diseccionable, avasallable y, ante todo (pues esto primero es sólo su forma de expresión), como las fuerzas naturales comenzando por la tierra **no se presentan ante la comunidad como producto del trabajo en su realidad social de accesibilidad**, entonces la realidad natural que se halla más allá de lo directamente sensible y verificable por la convivialidad natural (que es mucho más que la tradición), se **presenta** como simbólicamente tratable o impenetrable, como desconocimiento-divino, quizá incluso como no-objeto de conocimiento, que a la larga reactualiza ese omnipresente poder de la naturaleza-viva sobre el devenir de la comunidad. La gran fuerza **contemplativa-sintética de la ética** productiva de la comunidad deviene así ciertamente en una representación totalizante y unificada de la naturaleza, distinta a la visión **analítica-reductiva** surgida mayoritariamente de otras formas de producción. Sin embargo, frente a esta último, la concepción de la naturaleza toda como un “holomovimiento”<sup>101</sup> en estado continuo de fluidez que surge de la organización comunal de la sociedad, pierde la profunda capacidad aprehensiva-transformadora de la realidad íntima y básica de las cosas subyacente materialmente a su expresión fenomenológica y que existe ahora también como **producto del trabajo** (su conocimiento es ya un momento de ello). Por otro lado, la **actitud social-tecnológica** de la comunidad frente a la naturaleza se muestra, la vez, como un holomovimiento localista que reconstituye el cuerpo vivo de la naturaleza sólo **en el ámbito de acción y vinculación de la territorialidad comunitaria** (o de las comunidades asociadas) que es, al fin y al cabo, la involucrada para la reproducción satisfactoria de la entidad social, pero que da lugar a una cierta forma restringida del cuerpo vivo natural.

Cada elemento natural involucrado en el ciclo natural de la comunidad existe ante ella como ser vivo, por tanto cambiante, sensible y tratable. Pero a la vez, cada uno de ellos es parte integrante de un ser natural supremo que abarca a la totalidad de las fuerzas naturales visibles y no visibles, palpables y conceptualizables, que, como totalidad, designa a cada una de sus partes funciones específicas dentro de la

de ciertos animales en el momento de la siembra para preveer buena o mala cosecha); (d) de los signos espirituales (lectura de la hoja de coca, interpretación de los sueños, etc.). Sobre esto, ver H. Van den Berg, *op. cit.* También, S. Yampara y Mamani, *op.cit.*

101. Nos parece muy sugestivo este concepto propuesto por el físico David Bohm al referirse a esa forma de conceptualización de la realidad existente en tanto configuración plegada o desplegada de la totalidad universal no fragmentada en movimiento fluente.

recreación de la vida de la *naturaleza-total*, de la que la comunidad y sus miembros son componentes actuantes. Cada miembro de la naturaleza, incluida la comunidad, es vista así como parte activa y necesaria del metabolismo natural total. Esta concepción holista recrea la intimidad y la divinidad de la naturaleza frente al ser humano, a la vez que impulsa, en lo que hemos venido a llamar la **ética tecnológica comunal**, una comprensión **activa** de la interdependencia profunda y respetuosa de todos los elementos tratados por el laborar con el **todo natural** que agrupa a todos, entre lo que el individuo comunal hace y todo lo que los demás componentes naturales vivos hacen y necesitan. No hay, pues, en el pensamiento científico natural una concepción unilateralizada de la naturaleza, ni mucho menos cósmica o usurpable, sino convivencialista, retributiva, totalizadora-universalista<sup>102</sup>.

Pero aunque imagina y sabe de la extensión del cuerpo natural-universal, en su relación vivificante y actitud práctica ante él sólo toma en cuenta la parte inmediata que lo rodea, que lo comprende, que está involucrada en las condiciones de su reproductividad que es, lo hemos visto, local. Y aunque todo este cuerpo natural-universal toma absolutamente en cuenta como totalidad interdependiente-viva a todos los elementos que competen al ámbito de verificación por la actividad creativa comunal, se trata de un relacionamiento parcial, no por la limitación histórica que todo conocimiento de la naturaleza tiene ante ella, sino por la **limitación social del espacio de socialidad** que la comunidad erige, que es precisamente la **comunidad local**, la asociación local de comunidades, no la *socialidad universal* a la que le corresponde también la *naturaleza universal* como objeto de su realización. Las antiguas formas de comunidad no postulan la universalización de los vínculos humanos como forma social de reproducción, por el propio carácter comunal de los fundamentos de su proceso de producción. La cohesión comunal excluye aquí a la vinculación universal; por tanto, sus personas tampoco son universales aunque la socialidad entre ellos es concreta. Hasta ahora el ser humano universal como **forma social** no existe, y si bien el capitalismo ha engendrado la universalidad de los vínculos, es una universalidad abstracta, sobrepuesta a las personas como poder extraño, enajenado.

La naturaleza con la que entabla relaciones la comunidad es entonces **una naturaleza doblemente limitada**: por una parte, por la

102. J. Van Kessel, "Tecnología aymara: Un enfoque cultural", en *La Cosmovisión Aymara*, La Paz: Hisbol, 1992.

limitación social del ámbito de lo natural que entra en contacto con la entidad comunal; por otra, **en el terreno de la forma de riqueza cósmica producida**, porque la naturaleza convocada como materia de la riqueza social requerida y la forma de desarrollo de esa riqueza (forma de desarrollo de las fuerzas productivas), es limitada en cuanto no existe como abstracción de sus formas naturales específicas.

Resulta así que si para la predominante **práctica** cognoscitiva **moderna** el cuerpo natural se postula como algo incompleto y cercenado por la metodología analítico-diseccionadora, en la que basa el desarrollo de las fuerzas productivas humanas<sup>103</sup>, la **práctica** cognoscitiva **comunal** se encuentra con una naturaleza también parcial y unilateral que, aunque es asumida en su integridad viva, sólo lo es en términos locales y fenoménicos porque siempre existe parte de ella como poderío impenetrable, no como fuerza trabajada, no como fuerza también “producida” por el laborar humano, actitud que sí logra la primera práctica, pero a costa de perder la totalidad viva y sintética del cuerpo natural, que en cambio, sí encontramos en la segunda.

El origen fundante de las fuerzas naturales, al no ser tratado por la orientación productiva comunal como campo de realización del trabajo humano que se limita al espacio de las manifestaciones, vive ese territorio de la naturaleza no tratada como “misterio” o temperamento de las cosas<sup>104</sup>. Esto no es una determinación de la propia cualidad

103. Esto no niega, por supuesto, el magnífico esfuerzo de un conjunto de científicos (D. Bohm, W. Heisenberg, F. Capra, R. Sheldrake, I. Prigogine. etc.) por superar esta concepción fragmentaria del mundo, incorporando los procesos reductivos, necesarios en toda investigación científica, dentro la conceptualización de la materia como “totalidad no dividida en movimiento fluyente”. Sin embargo, esta naturaleza del pensamiento científico no existe aún ni como espíritu general de la ciencia en su conjunto, ni como forma material de su creación y producción sociales sino tan sólo como reflexión filosófica y programática o esfuerzo individual de científicos.

104 A la pregunta de por qué en un momento no hay una buena cosecha, Hans van den Berg clasifica las respuestas de los comunarios aymaras actuales en tres niveles interconectados: (1) haber fallado en la conducta respecto a la naturaleza (una deficiencia con respecto a la lectura de los indicadores dados por la naturaleza, falta de respeto a la Pachamama, daño a causa del uso de fertilizantes, etc.); (2) haber fallado en las propias relaciones humanas (un aborto voluntario o involuntario de alguien en la comunidad, la muerte de un niño no bautizado y enterrado, como causantes de la granizada que daña los cultivos de toda la comunidad; relaciones incestuosas que provocan hambruna, sequía, escasez, peleas familiares que provocan una mala cosecha, etc.); (3) haber fallado con respecto a la sociedad extra-humana (haber dudado de la eficacia de los ritos religiosos ancestrales; no haber mostrado suficiente respeto en las ceremonias, no haber comprado las cantidades y componentes necesarios para ellas; no haber invocado correctamente a los Achachilas, etc., como causa de la mala cosecha que ha de venir; desunión entre los participantes de las ceremonias y los espíritus; abandono de los ritos ancestrales como culpable de las restricciones materiales, etc.). *Op.*



natural, sino que es la **manifestación social de esa parte no conocida**, no tratada, no trabajada del cuerpo natural, que aparece así como realidad social del entorno cerrado del despliegue tecnológico de la comunidad; la **incertidumbre** no es la “limitación del desarrollo”, **sino un producto mismo de la forma de desarrollo del aparato técnico-científico de la comunidad**. La superación efectiva de esta incertidumbre, preservando la base laboral que la engendra, supondría el tratamiento del mayor número posible de momentos de la realidad visible y profunda de la naturaleza, pero esto requeriría romper con el **carácter local de la territorialidad de la comunidad**.

La opción histórica y parcial que hasta ahora se ha asumido en esta búsqueda de superación del carácter local del ámbito de la comunidad, es la ampliación del ámbito territorial a través de una entidad comunal mayor (el Estado), que si bien extiende la amplitud de la comprensión adquirida sobre el cuerpo natural, lo ha hecho como voluntad de dominio y apropiación de las fuerzas naturales, comenzando por la laboriosidad comunal. Otra vía que se puede asumir dentro de la visión cognoscitiva comunal, pero ya como degeneración abusiva de ella, es la relación de “negociación” y de juramento **especulativo** (no religioso) de las manifestaciones de la naturaleza.

Por último, como parte de la estructura social técnico-cognoscitiva comunal, existe una específica **modalidad de transmisión-enseñanza** de los conocimientos, que se basa en el propio hacer directo de la comunidad (o de la familia en la *comunidad agrícola*). Se trata de una forma de educación activa y altamente socializada en donde la conceptualización de las normas, la transmisión de los conocimientos, la búsqueda de las invenciones es básicamente práctica, sin por ello marginar las construcciones altamente abstractas requeridas para la sistematización de todo pensamiento científico humano. Más aun, la abstracción científica se ve favorecida en su comprensión creativa, ya que ella no existe sólo como resultado, sino como proceso vivo de abstracción producido por el desarrollo de los distintos momentos de la práctica laboral directa.

Lo decisivo de la realidad productiva de la entidad comunitaria es que el conjunto de todos estos componentes de la cosmovisión tecnológica que resulta de los fundamentos materiales sociales de la actividad

productiva es al mismo tiempo la **forma social en la que la realidad del proceso de trabajo inmediato recrea para sí la interconexión-técnico-material** del proceso de trabajo; la *forma socialmente interiorizada* en la que define su desarrollo objetivo. Esta concepción productiva que es a la vez un conglomerado de fuerzas productivas del trabajo comunal-familiar, constituye la peculiar forma bajo la que la *forma social del trabajo*, su orden organizativo y su finalidad recubren el orden **técnico-procesual** del proceso de trabajo, a la vez que la **forma** en que este orden material se consolida y recubre, por decirlo así, “**automáticamente**” el orden social que constituye la forma de trabajo comunal.

### C.1 La comunidad arcaica de segundo tipo

En términos de la realidad organizativa del proceso de trabajo, la primera diferencia sustancial que se da entre lo que Marx llama *comunidad ancestral de segundo tipo* y la *comunidad ancestral* como tal, es la **organización centralizada del trabajo común**, lo que supone que si bien este último es una práctica laboral propia de las comunidades, no es ya la única forma de llevar a cabo las actividades productivas. Lo más probable es que se halle combinado, aunque todavía de manera relegada, con formas de trabajo celular-familiar o con formas de usufructo familiar de los productos que brinda la tierra cultivada comunitariamente<sup>105</sup>, lo que va introduciendo lentamente, a su vez, una

105. Los miembros de los ayllus antes de la llegada de los españoles tenían acceso directo a los recursos comunales y a utilizar las “prestaciones de trabajo de los demás miembros”. “Blas Valera —escribe Murra— llama a esto ‘ley de hermandad’: que todos los habitantes de la aldea ‘se ayudasen unos a otros a barbechar y a sembrar y a coger las cosechas [...] sin llevar paga alguna’. Los recién casados tenían derecho a que les construyese una casa, con tanto ‘que se les señalase el día que se hubiese de hacer’. Si la tarea era de mayor envergadura e involucraba a varios linajes, éstos se turnaban hasta terminar el trabajo. A esos intercambios de energías con su parentela y con los demás miembros de la etnia, Blas Valera le denomina Mitachunuguy, ‘mudarse a veces por su rueda o linaje’ (Valera, 1609) [...] Además de los intercambios corrientes en la agricultura y la construcción de casa, las fuentes indican que la comunidad étnica se halla responsable de los ancianos, las viudas y los huérfanos, los enfermos y los inválidos. Su condición no les impide recibir el correspondiente lote de tierra pero, puesto que no pueden cultivarlo, la comunidad lo hace por ellos.” Más abajo, Murra señala: “Tradicionalmente los trabajos pesados como los de la agricultura o la construcción de casas eran realizados mediante un esfuerzo colectivo. Las cuadrillas según Garcilazo, y a veces todos los hombres de la comunidad se movían en filas, barbechando o cosechando. Las tareas agrícolas eran acompañadas de canciones [...]. Como en otros casos de trabajos colectivos se llamaba a la mita para cultivar la tierra del curaca y eventualmente del Estado]. Murra, *op. cit.*, pp. 137-138, 65. La tierra en su gran mayoría era cultivada comunitariamente pero ya había un usufructo personal-familiar del fruto de la tierra del ayllu que era periódicamente

redefinición de la forma social de la fuerza de trabajo que combina el carácter comunal con el familiar<sup>106</sup>.

La segunda distinción es la que se da entre propiedad y posesión de la principal condición de producción: la tierra. Mientras en la *comunidad ancestral* “propiedad” y posesión coinciden como unidad bajo la forma de propiedad comunal, en la *comunidad de segundo tipo* se da la separación entre la **propiedad nominal** del Estado, del soberano y la posesión comunal<sup>107</sup>. Aquí la comunidad posee el control de los medios de trabajo y de su capacidad de trabajo en el PTI para ponerlo en acción para la obtención de un fin deseado. Por ello se puede decir que en el nivel de la **organización técnico-social** del PTI que hemos descrito anteriormente para la *comunidad ancestral*, no hay ninguna diferencia definitoria con lo que acontece en la *comuna ancestral de segundo tipo*<sup>108</sup>. La diferencia, como diferencia en el aspecto de la propiedad, surge en el terreno de la afectación del fundamental medio de trabajo, la tierra comunal, y sobre el propio trabajo-vivo: consiste en **fixar la orientación del uso** y la **orientación de los productos** así obtenidos. La propiedad se ejerce como poder de dominio de un sector de no-productores sobre el

reassignada entre sus miembros. Sin embargo, allá donde la posesión comunal de las tierras comunales va acentuándose (Guamán Poma habla de que pertenecían a las familias “desde sus antepasados y padres”, por mucho que anualmente eran reasignadas por las autoridades naturales), sí es preciso diferenciar el proceso de trabajo inmediato (PTI), más complejo que el que prevalece en la comunidad ancestral típica. Se puede decir que esta característica “familiar” de la propiedad y producción comunal de segundo tipo es una variante específica de la modalidad incásica de esta forma de comunidad.

106. El cronista español Polo de Ondegardo escribe sobre la asignación de tareas por familias en el ayllu: “Auque muchas parcialidades vayan a hacer una cosa de comunidad nunca la empiezan hacen su división que llaman suyus [...]” Polo de Ondegardo [1561]. *Informe al licenciado Briviesca de Muñatones...*, citado en Murra, *op. cit.* Por su parte, Murra anota “las tareas eran asignadas a las unidades domésticas, no a los individuos”. Murra, *op. cit.*, p. 137.

107. Sobre la propiedad de la tierra en el Inkario, Murra señala: “Los cronistas (españoles) mencionan un cambio legal concomitante de la expansión del padrón incaico de tenencia de la tierra. Después de conquistar una región, todas las tierras, llamas, ríos y siembras eran declaradas propiedad del Estado; tal vez se haya tolerado la vigencia de la tendencia y derechos locales a la manera preincaica, pero oficialmente se propagó una doctrina que declaraba a tales heredades de los campesinos como concesiones reales, solemnizadas por la erección de mojones bajo la supervisión de un enviado real”. Cobo explica el sistema en términos europeos “ni dominio en el Inca y sólo el usufructo de la comunidad y el pueblo (Cobo, 1653)” Murra, *op. cit.*, pp. 66-67.

108. “En la práctica —señala Murra sobre lo que sucedía en el Incario— la aurotidad de los monarcas incas [...] estaba limitada por los sistemas económicos que los mantienen: en lo que atañe a las aldeas y comunidades no hay alternativa a la continuidad de la agricultura autosuficiente y de tenencia tradicional”. Murra, *op. cit.*, p. 67. Sobre la organización de los procesos productivos por el Estado Inca, en los valles de Cochabamba, pero en base a los principios comunales prevaletientes, ver B. Larson, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia*, Capítulo I, La Paz: HISBOL y CERES, 1992.

**proceso de producción** y reproducción de la unidad social comunitaria, que preserva el **control-poseción** de su **proceso de trabajo inmediato** y la posesión de los medios de producción. Las mismas consideraciones son también válidas para la *comuna agrícola*, referidas al proceso de producción familiar, a sus condiciones de realización, que pueden incluir procesos de trabajo comunales o no.

Como la tierra es el alma de la organización comunitaria (tanto para la comuna arcaica como para la forma de comuna agrícola), la ocupación de ella es la que establece las relaciones de **interioridad** que se entablan en su uso e, incluso, sobre una parte del consumo de la fuerza de trabajo, y que pueden hacerse: (a) a través de la apropiación del producto del trabajo de un proceso de trabajo controlado en su organización por el propio trabajador social directo (la comunidad en un caso, la familia en otro)<sup>109</sup>; (b) de la coordinación y dirección del proceso de trabajo por una entidad (el Estado), pero en la que el trabajador social directo participa con su bagaje productivo-organizativo en propiedad de sus medios de trabajo (como, por ejemplo, la construcción de algunos canales de riego, andenes, etc). Este control puede afectar a la totalidad de la actividad laboral de la unidad productiva de manera directa, o bien sólo a una parte de ella, pero que es condición pasiva del resto; hablamos entonces de un control formal; (c) a través del trabajo servil de algunos miembros de la comunidad pero que, en todo caso, asegura el acceso a la tierra comunal, donde el proceso de trabajo se efectiviza según la lógica propia de las formas sociales, comunales ancestrales o arcaicas típicas.

Como toda relación de **poder**, la propiedad, ya sea inicialmente comunal y con más razón si es del Estado, del soberano, del terrateniente, es una relación de **fuerzas fundada en una supremacía bélica-coercitiva históricamente localizada en un momento de la guerra** entre productores y no-productores, y que ahora perpetúa los efectos de la confrontación violenta a través de un poderío legalizado: la propiedad. Ahora la **forma económica**<sup>110</sup> **bajo la que se ejerce el poder de los no- productores de disponer sobre una determinada porción del planeta, es la renta de la tierra** que los productores directos entregan

109. "Además de los cultivos con fines de subsistencia realizados por los campesinos en sus chacras, puede hablarse, en la economía inca, de una agricultura estatal. Después de la conquista fueron atribuidas tierras al tawantinsuyu y o la Iglesia estatal en cada región y posiblemente en cada etnia [...] La producción en tierras estatales se hacía mediante prestaciones rotativas de los campesinos, la mita". Murra, *op. cit.*

110. Marx, *El capital*, T. III., p. 816.

al **propietario** por el usufructo y posesión laboral de la tierra. Esta propiedad puede ser tanto estatal, familiar o individual bajo diferentes formas de ejercicio de propiedad: hereditaria, patrimonial, privada en el sentido moderno, etc. Lo que interesa aquí de la propiedad (para la renta) es la capacidad de un individuo social (el propietario) de afectar las condiciones de producción a un uso determinado y de disponer de sus productos gracias a ese uso. La mercantilización de la tierra es una forma contemporánea de esta capacidad de control.

En el caso de la economía *comunal ancestral de segundo tipo* (y de un tipo de la *comuna agraria*), el propietario nominal puede ser el Estado en el que las distintas comunidades han sido incorporadas<sup>111</sup> o su representación, el soberano<sup>112</sup>, o un terrateniente privado. Si es “el Estado quien los enfrenta a los comunarios] directamente como terrateniente a la vez que soberano, entonces coincide la renta y el impuesto o, mejor dicho, no existe ningún impuesto que difiera de esta forma de la renta de la tierra”<sup>113</sup>. Ambos, renta e impuesto, son una porción del plusproducto comunal (o familiar-comunal), esto es, porción del producto comunal que está por encima de los requerimientos esenciales para que la comunidad pueda reproducirse materialmente, lo que obliga a la entidad comunitaria (o familiar-comunitaria) a intensificar su rendimiento laboral o a desarrollar sus fuerzas productivas que eleven la magnitud del plustrabajo total, a fin de atender los compromisos ante el *poder* dominante y preservar los fondos de plustrabajo que toda comunidad posee para asegurar su supervivencia en caso de desgracias naturales, etc.

Como lo ha señalado Marx con precisión, los tipos de renta de la tierra que se desarrollan en estas modalidades de economía son básicamente tres. Primero, **renta en trabajo**, esto es, **en la forma originaria del plustrabajo**. La renta consiste directamente en la apropiación por parte del terrateniente “de la fuerza de trabajo aplicada y esforzada por encima de los medios requeridos para la satisfacción de sus propias necesidades insoslayables”<sup>114</sup>. La tierra donde el trabajador social trabaja puede ser una tierra que no le pertenece a la comunidad, o bien una porción de su antigua propiedad, utilizada o no, que es

111. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, T. III, p. 373.

112. Marx, *El capital*, T. III, pp. 810-820.

113. *Op. cit.*, pp. 1.005-1.006.

114. *Op. cit.*, p. 1.008.

dispuesta por el *poder* o el terrateniente<sup>115</sup>. Es posible también que ese tipo de renta llegue a asumir la forma de otras tareas laborales (construcciones, guerras), y de servicios personales, pero no como modo de supeditación individual, pues en las entidades comunales no es la individualidad independiente la que se ve sometida a esta relación de explotación, sino que es una **exacción** impuesta a la **comunidad** que la cumple a través de sus miembros de manera rotativa o permanente. Con todo, en el caso de la *comunidad ancestral*, la relación de servidumbre es más bien excepcional<sup>116</sup> y surge casi siempre como “contaminación”<sup>117</sup> de la economía comunal que no la engendra por sí misma, ya que ello requeriría previamente convertir al ser humano en ese “momento de la propiedad” y “accesorio de la tierra”, lo que está descartado por la forma de organización de la propiedad comunal.

Junto con todo esto, hay un otro elemento decisivo que diferencia la naturaleza de la servidumbre ocasional que puede surgir, como a naturaleza social de la propiedad de la renta en trabajo, en la economía comunitaria y, por ejemplo, la feudal: en esta última se trata de un tiempo de trabajo **personal** entregado al señor de la tierra a partir de una relación de **servidumbre individual**, mientras que la primera es un tiempo de trabajo **social-colectivo** que expresa una relación de dominio del Estado o el terrateniente sobre la entidad **comunal como un todo**. El sujeto social de la renta es, en este caso, la **comunidad**, que luego puede distribuir entre sus miembros el pago de esta prestación pero nunca como responsabilidad y compromiso **social individual** de ellos ante el propietario, sino como compromiso comunal<sup>118</sup>. La renta

115. Los cronistas españoles explican las prestaciones rotativas de trabajo al Inca del siguiente modo: “Solo les compelia a labrar los tierras que estaban señaladas para él [el Inca] y guardarle sus ganados [...] labor, ropa y hacer edificios o labrar minas [...]”. Francisco Falcón (1567). Garcilaso de la Vega (*op. cit.*), por su parte, anota: “El principal tributo era labrar y beneficiar las tierras del sol y del Inca”.

116. Marx, *Grundrisse*, T. I, p. 446; también *El Capital*, T. III, p. 1.005.

117. Marx, *El Capital*, T. II; también *Manuscritos de 1870-1878*, esto es, después de la publicación del primer tomo de *El capital*, donde Marx pareciera tener una opinión distinta.

118. En el Incario, las prestaciones rotativas de trabajo no eran individuales. “La cuota de trabajo se asignaba a la unidad domestica, y por encima de ella estaba el ayllu o la aldea, cualquiera que se diera en la zona. El señor de la etnia, y por debajo de la jerarquía, el padre y el esposo, cuidaban de que los trabajos se hicieran”. Murra, *op. cit.*, p. 148. La densidad de la organización social del ayllu ante el Estado se mantuvo incluso frente a la Colonia española. J. Stern señala lo siguiente respecto al pago del tributo colonial: “Documentación independiente de Parinacochas autoriza a suponer que, por lo menos desde comienzo de la década de 1570 hasta fines de 1590, los ayllus de Parinacochas organizaban sus obligaciones de pago de tributos coloniales aplicando las reglas tradicionales que son suficientemente conocidas por los estudiosos de la cultura andina. Los jefes y notables de los diversos ayllus se reunió en consejo para dividir las cargas laborales, según las reciprocidades locales,

en la economía comunal, en cualquiera de sus formas, es en definitiva una relación **directamente comunal** con la personificación del poder (el Estado, el terrateniente) externo, y en cuanto tal, es usada por ejemplo por Marx, para desechar las pretensiones de algunos autores de querer descubrir relaciones “feudales” de producción en las antiguas economías comunales hindú y argelina<sup>119</sup>.

El segundo **tipo de renta** que puede darse en la economía comunal es la **renta en productos** que “no alteran en absoluto, económicamente hablando, la esencia de la renta de la tierra”. Con este tipo de renta la comunidad “debe entregar al propietario de las condiciones de trabajo que en esas condiciones todo lo engloba, o sea el suelo”, un plustrabajo, mas no ya en su “figura natural” (trabajo) sino en su “forma natural de producto”. Aquí el “trabajo del productor para sí mismo y su trabajo para el terrateniente ya no se hallan ostensiblemente separados en el tiempo y en el espacio”, además de que ambos tiempos de trabajo se realizan “dentro del campo de producción que le pertenecen de hecho” al productor social<sup>120</sup> (la comunidad o la comunidad compuesta de familias que trabajan separadamente).

Por último, también puede darse la **renta en dinero**, que si bien supone el desarrollo del comercio monetario y una relativa transformación de la economía comunal (*ancestral y agrícola*), puede surgir sobre la base de la preservación de las condiciones fundamentales del proceso productivo comunal, comenzando por el orden técnico-organizativo del proceso de trabajo. Cuando esto sucede, la comunidad es la que transforma parte de su plusproducto comunal (directamente o familiarmente producido) en mercancía<sup>121</sup>, con lo que obtiene los recursos monetarios que van luego como renta dineraria al Estado, sin que ello haya transformado la forma social de sus productos del trabajo, ni el contenido ni la intencionalidad fundamental del proceso de trabajo. En todo caso, estamos ante una **estrategia** comunal que preserva la **configuración comunitaria**. El uso monetario y la mercantilización del

entre los ayllus y grupos de parentesco; cada uno de los grupos menores de parentesco se organizaba a su vez, según sus propias reciprocidades internas, para dividir las obligaciones entre las diversas familias tributarias.” J. Stern, citado por Assadourian, *op. cit.*, pp. 290-91. Ver también las declaraciones de las autoridades lupakas sobre el uso del dinero obtenido por la hechura de ropa costurada por las comunidades y vendidas a los españoles, en Garci Diez [1567], citado en Assadourian, *op. cit.*

119. Marx, *Cuaderno Kovalevsky*.

120. Marx, *El Capital*, T. III, pp. 1.010-1.011

121. *Op. cit.*, pp. 419-425



producto como medios secundarios de la circulación de los productos comunales tienen como función resguardar la reactualización de los fundamentos desmercantilizados de la organización productiva comunal, y es por eso que frente al mercado los productores-poseedores actúan como comunidad (o familia). Se puede hablar, por ello, de una simple “transformación formal de la renta en productos”<sup>122</sup>, tal como sucedió, por ejemplo, con la monetarización del tributo entregado por las comunidades andinas a la Corona en la época de la Colonia española<sup>123</sup>.

Independientemente de si el modo de construcción de jerarquías de poder supracomunal ha sido por impulsos internos, como la fusión **encadenada** de comunidades en federaciones o confederaciones políticas, por el surgimiento de autoridades comunales relativamente privilegiadas o por una política expansionista de unas comunidades sobre otras, el plustrabajo apropiado con fines redistributivos a las distintas comunidades, con fines materialmente unificatorios, como obras públicas sustentadoras de una red organizativa, para obras de “glorificación de la unidad comunal”<sup>124</sup> o, por último, para la sustentación de una élite usurpadora y opresora, ese plustrabajo, decimos, “no asume forma fantástica diferente de su realidad (como sucede, por ejemplo, en el régimen capitalista). Ingresa al mecanismo social en su calidad de servicios directos y prestaciones en especie. La forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que aquí constituye la forma directamente social de aquel” (del plusproducto)<sup>125</sup>.

Puntualicemos esta apreciación. Fuera de la diferencia entre la **forma social** del plusproducto en la economía no-capitalista—incluidas las formas comunitarias, en las que el plustrabajo en cuanto tal, diferente por tanto del plusproducto en la economía capitalista, en donde existe como abstracción de sus formas naturales, esto es, en la que existe como plusvalor—hay una diferencia de fondo entre la **forma social** del plusproducto de las economías comunales ancestral-primarias respecto a la *forma comunal arcaica de segundo tipo* y de la *comuna agrícola* del

122. *Op. cit.*, pp. 1.014-1.015.

123. Sobre esta forma de renta en la Colonia española y las diversas estrategias comunales para afrontarla, ver la recopilación de textos en Participación Indígena. También N. Sánchez Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima: IEP, 1978; T. Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*, Lima: IEP, 1982.

124. Marx, *Grundrisse*, p. 429.

125. Marx, *El Capital* T. I, p. 282.

tipo sometida a prestaciones tributarias. En la primera, el ámbito de socialidad del plustrabajo o, si se quiere, **el espacio social en el que el plustrabajo existe** como plustrabajo, es la propia comunidad. Aquí la **sociedad** es directamente la **comunidad** o la unión de comunidades y el plustrabajo es, de manera inmediata, la acumulación comunal a disposición de todos sus miembros. En sentido estricto no hay diferencia entre producto necesario y plusproducto, pues ambos tienen la misma **significación social** consuntiva. En cambio en las segundas la **sociedad** ya no es sólo la comunidad, ni la unión de varias comunidades; es la comunidad más el Estado más el resto de comunidades o unidades productivas (comunales o no) vinculadas **externamente** con la comunidad inicial a través del Estado. El Estado aquí desempeña la **forma de unificación impuesta** y extraña entre la realidad de las distintas comunidades. El producto del trabajo necesariamente ha de dividirse en trabajo necesario, con su específica forma comunal de circulación ritual dentro de la comunidad, y plustrabajo que vincula a la comunidad con el Estado. El plustrabajo entonces es aquella parte del trabajo comunal que ya no existe como goce, como posesión y propiedad comunal, sino como extrañamiento, como desposesión, por tanto, “como servicios directos y prestaciones” que escapan del control comunal. Y si bien es cierto que luego puede ser que vuelvan a las propias comunidades a través de la “generosidad” y la política redistributiva del *poder* central, lo hacen en tanto **propiedades ajenas**, como vínculo con el poder y la propiedad de *otros*, ya no como usufructo directo del producto de su propio trabajo y bajo las normatividades de uso, de control de lo que les pertenece; la propiedad del producto del trabajo surge entonces como categoría social e indispensable. La ampliación del ámbito de socialidad que presupone la existencia del plusproducto como “servicios y prestaciones” es, pues, a la vez, el de la extrañación (momento de la enajenación) del producto del trabajo que puede venir más o menos encubierto, matizado (ahí la política de legitimación de la explotación), pero sin anular lo medular de este proceso de **separación del trabajador social de su producto** y, con el tiempo y dependiendo de las circunstancias, de **auténtica enajenación del trabajador en su producto**.

La ampliación del espacio de la economía comunal bajo estas formas estatales no afecta la realidad íntima del proceso de trabajo inmediato (PTi), pero sí la **realidad social del proceso de producción y reproducción material** de la entidad comunal. Los “servicios y prestaciones” crean un

vínculo (ajeno) entre diversas unidades productivas a través del Estado interconectando el devenir de cada comunidad con todo el territorio social agrupado por el Estado o el terrateniente, que es, en sentido exacto, más que el territorio bajo su dominio pues también abarca al conjunto de sectores laborales y comerciales con los que este *poder* puede mantener lazos de intercambio de productos, etc. Con el tiempo es posible que el trabajo mismo en la propia realidad interna del PTI vaya adquiriendo una connotación social diferenciada vista en la continuidad del proceso de producción, en correspondencia con la identificación cuantificable de un plustrabajo, de un plust tiempo de trabajo, que antes, dentro de la economía comunal, no tenía ningún significado social relevante.

Esta readecuación de la red social en la que se desenvuelve el proceso de producción y reproducción comunal es, a la vez, susceptible de una densificación a través de la intervención del Estado o el terrateniente en otras esferas del proceso de reproducción en su conjunto. Por ejemplo, la implementación de la renta en dinero, que empuja a la comunidad a diversificar sus funciones económicas y sus relaciones con otros sectores sociales. Otro medio de reforzamiento del nuevo **espacio social creado estatalmente** es la intervención del Estado en el control y coordinación de las tecnologías intercomunales (como los sistemas de riego, de comunicaciones<sup>126</sup>) e incluso, talvez, la construcción de algunos de estos sistemas.

Sin embargo, esta intervención estatal no rompe la autonomía básica de la economía comunal en sus diversas formas. Ya sea que (a) el Estado se reduzca a “impulsar”, a “asegurar”, a “supervisar”<sup>127</sup> las “condiciones comunales de apropiación real mediante el trabajo” como los conductos de agua, medios de comunicación, etc., o bien (b), que organice la construcción de tales obras, en ambos casos la **autonomía de las entidades comunitarias** en su agricultura y su industria respecto al “propietario nominal de la tierra” no queda abolida, pues tales obras son, ante todo, condiciones “que emanan de la naturaleza de toda entidad comunitaria”<sup>128</sup>, por lo que lo más probable es que de todas maneras se las lleve a cabo (quizá en una menor proporción), sin la intervención del poder central. De hecho, el Estado en estos casos no hace más que **sobreponerse** a una actividad que con seguridad ha

126. *Op. cit.*, pp. 435-624. También. *Grundrisse*, p. 430.

127. Marx, *Grundrisse*, p. 435. También *El Capital*, T. III, p. 491.

128. Marx, *El capital*, T. III, p. 491.

existido antes que él; y si bien es cierto que la intervención estatal en la organización de estas tareas hace que ellas se **presenten** hasta cierto punto como “obras de la unidad del gobierno despótico que está por encima de las comunidades”<sup>129</sup>, no son su obra, ni en los hechos efectivos de su construcción práctica, ni en el establecimiento de su necesidad. El Estado, en gran medida, viene así a **usurpar** una función **intercomunal** que surge autónomamente de la naturaleza flexible de la organización productiva comunal (*ancestral* y de *comuna agrícola*); de ahí que la autosuficiencia de las formas comunales no sea suprimida. Incluso, lo más probable es que la mayoría de las instalaciones hidráulicas y otras tecnologías comunales, lejos de haber sido obras del poder central y las burocracias estatales, haya emanado en realidad de la propia autoorganización productiva comunal<sup>130</sup>.

## C.2 La comuna agrícola y los modos de interconexión superior de la organización comunal

Una primera característica económica abstracta de la *comuna agrícola* y de todas las comunidades precedentes es la combinación de la “propiedad” comunal con el trabajo y el usufructo familiar de esa tierra común<sup>131</sup>, lo que nos señala de inicio el fructífero “dualismo inherente”

129. Marx, *Grundrisse*, p. 430.

130. Marx, *Apuntes Etnológicos*.

131. Esta es la forma comunal con la que, en el terreno de la abstracción conceptual, podemos relacionar la comuna-ayllu surgida de la agresión colonial-mercantil y republicana, claro, con mayor o menor cohesión interna y reorganización tecnológica (nuevos cultivos, nuevos medios de producción), de mayor o menor penetración de las disgregadoras formas mercantiles de organización de la economía, de mayor o menor disolución comunal que nos señala el *tipo* específico de esta *formación comunal*. El régimen de ocupación productiva de la tierra del ayllu, descrita por R. Molina respecto a Pampa Aullagas, nos retrata en términos globales la modalidad general de ocupación de la tierra que prevalece en la mayoría de las actuales comunidades y ayllus aymara-qhiswas: “Existen dos tipos de tierras de cultivo. Las tierras familiares llamadas ‘parcelas’ o ‘canchones’ y las ‘mantas’ conocidas como tierras comunales donde se concentran varias parcelas asignadas a diferentes familias. Las parcelas ubicadas generalmente en las cercanías de cada una de las residencias, son asignadas mediante la transmisión hereditaria de padre a hijo. Sin embargo su usufructo está ligado al trabajo que se realiza en ellas. Así, por ejemplo, si una familia se ausenta por un periodo prolongado, dejando sus tierras sin uso, éstas serán apropiadas por los demás miembros familiares de la estancia. En lo que respecto a las mantas o tierras comunales, éstas incluyen, por una parte, las tierras asignadas a todos los miembros de la comunidad menor o estancias, y por otra aquellas asignadas a cada uno de los ayllus o comunidad intermedia. Así a nivel de la estancia, cada una contará con una extensión variada, de acuerdo al número de familias que la conforman y al acceso a tierras relativamente fértiles. Estas estarán por lo general ubicadas cerca a corrientes de agua dulce, subterránea o de superficie y en lugares abrigados

entre lo común y lo individual que atraviesa la organización productiva cultural de la *comuna agrícola* y cuya ulterior transformación está guiada por la inclinación de esta dualidad constitutiva hacia uno de sus polos.

Ya sea que una parte del patrimonio común “se cultive colectivamente” o se efectúen trabajos colectivos en “los prados indivisos, en las desecaciones y otras empresas de índole generar”<sup>132</sup> para crear un “plusproducto que sirve en parte para solventar gastos comunitarios en parte como reserva para malas cosechas”<sup>133</sup>, o que no exista ningún tipo de trabajo común y sólo se reglamente un uso común de las tierras de pastoreo, de obtención de leña; ya sea que la tierra común sea “dividida periódicamente entre los miembros de la colectividad agrícola”<sup>134</sup> o que la tierra familiar quede poseída hereditariamente por sus miembros o, por último, que haya una combinación de alguna de ellas junto con un control comunal de la rotación de los cultivos y de los tiempos de las faenas familiares, etc.<sup>135</sup>, lo que unifica a estos diversos tipos de organización comunal es que la **propiedad de la tierra laborable y del asentamiento es comunitaria, esto es, que la capacidad de disponer de ese medio y de fijar la finalidad de sus usos sociales**, es de la comunidad considerada como un todo que existe aquí como **espacio social de la reproducción de las unidades familiares**. Y si bien básicamente cada familia nuclear trabajadora “explota por su cuenta las tierras que le son

o protegidos del viento.” R. Molina, *Participación Indígena en los Mercados.....*

Al respecto, S. Yampara puntualiza: “el uso de las tierras del Ayllu está clasificado en varias formas. Entre ellas tenemos por una parte la sayaña y la saraqa y, por otra, la aynua y la qallpa. Las primeras son formas de usufructo familiar, más o menos comparables con el ‘solar campesino’ donde estará ubicada la jiphiña. Allí se encuentra la vivienda de la familia y el establo con sus ganados. El tamaño depende sobre todo, del sector del altiplano en que se encuentra el Ayllu y la comunidad. La Sayaña es más familiar, aunque no deja de pertenecer a las comunidades, mientras que la saraqa es principalmente comunitaria. La aynua y la qallpa pertenecen más al orden comunitario, pero tampoco dejan de ser del conjunto de las familias. Estas a su vez, pueden ser agrícolas y de pastoreo. Casi normalmente el conjunto de las qallpas forman las aynuas agrícolas. Si éstas están temporal y transitoriamente en un período de descanso, también serán aynuas de pastoreo. Esto ocurre allí donde aún no hay problemas de tierras y donde se aplica el sistema rotativo de cultivos y se conoce el descanso de las qallpas. Sin embargo, casi siempre los Ayllus y comunidades tienen también aynuas de pastoreo y estas muy pocas veces se convierten en aynuas agrícolas, salvo allí donde hay escasez de tierras.” S. Yampara, *op. cit.* En Marx, ver Carta a Vera Zasulich, p.56.

132. Marx, Carta a Vera Zasulich, p. 46. Sobre la India, ver *Cuaderno Kovalevsky*.

133. Caso de Polonia, Marx, *El capital*. T. III, p. 1.022.

134. Caso de Rusia, ver Marx, Carta a Vera Zasulich, pp. 35-54; sobre la India, ver *Cuaderno sobre Maine*, pp. 225-256; también *Cuaderno Kovalevsky*.

135. Como la sayaña que, estando bajo posesión familiar, es parte de la propiedad comunal, y las *aynuas* de cultivo bajo control comunal en su rotación, en sus tipos de cultivo. Fijación de ritmos de trabajo y descanso son de usufructo familiar.

asignadas y se apropia individualmente de sus frutos”<sup>136</sup>, las parcelas que son familiares “no son propiedad privada”<sup>137</sup> o, a lo sumo, son “propiedad familiar privada” esto es, “propiedad de toda la familia en la que cada uno tiene su parte ideal que perdura tras la muerte sea que la familia siga unida sea que de hecho se separe”<sup>138</sup>. Esto significa que no es **propiedad privada** en el sentido moderno de la economía mercantil, que define su vinculación a relaciones contractuales y su transformación en mercancía. La “propiedad” familiar, cuando llega a darse como forma de realización de la propiedad comunal, existe como *patrimonio* familiar cuya apropiación de fondo está sustentada en un orden específicamente comunal de la reproducción social.

La vivienda y su complemento, el patio donde se guardan los ganados poseídos, por mucho que pueda cambiar periódicamente de posición, por el mismo carácter celular de la producción va adquiriendo tendencialmente mayor privacidad en relación a la comunidad hasta un momento que puede llegar a “pertenecer” de facto a la familia<sup>139</sup>, sin que ello signifique una violación de la propiedad comunal sobre la que se halle el asentamiento. Si a esto sumamos que cada núcleo familiar combina el trabajo agrícola con la industria doméstica<sup>140</sup>, la artesanía domiciliaria y el trabajo manufacturero como actividad subsidiaria<sup>141</sup>, es claro que estamos ante una nueva forma de autosuficiencia comunitaria<sup>142</sup> en la que cada familia nuclear contiene los elementos básicos de lo que se viene a llamar la “totalidad económica”, y forma por sí misma un “centro independiente de producción”<sup>143</sup> que posee una amplia autonomía para producir medios materiales de vida.

Tomando como supuesto los elementos de la forma de organización del proceso de trabajo y sus condiciones técnicas —en torno a las cuales se cohesionan y perpetúan— que ya hemos venido señalando anteriormente<sup>144</sup>, conviene aquí resaltar algunos aspectos importantes vertebradores de la **forma comunal agrícola o rural**.

136. Marx, Carta a Vera Zasulich, pp. 34, 35.

137. Marx, *Cuaderno Kovalevsky*; Carta a Vera Zasulich, p. 31.

138. Marx, *Cuaderno sobre Maine*, p. 270.

139. Marx, Carta a Vera Zasulich, p. 46. Sobre el Punjab en la India ver *Cuaderno Kovalevsky*.

140. Marx, *El Capital*, T. III. P. 426

141. *Op. cit.*, p. 1001.

142. Marx, *Grundrisse*, T. I, p. 435; también *El capital*, T. III, p. 1.012.

143. Marx, *Grundrisse*, p. 436.

144. Ver toda la sección B de este capítulo.

Al existir la familia nuclear como **institución productiva determinante**, cada fuerza individual de trabajo de los miembros de la familia no sólo actúa, sino que disfruta y consume el fruto del trabajo como “órgano de la fuerza de trabajo colectiva de la familia”<sup>145</sup>. Esto significa que la familia es la **forma de concentración y manifestación de la fuerza de trabajo social**. La familia es la unidad social en la que se despliega la fuerza de trabajo; sus integrantes no se presentan como individualidades laborales sino bajo la **forma de la familia que los agrupa**. En este sentido, la división del trabajo dentro de la familia nuclear se da como la forma específicamente social de la **división del trabajo dentro del proceso de trabajo inmediato** (PTI). Mas la forma de **división social** del trabajo dentro del **proceso de producción** considerado como un todo y en su movimiento, esto es como un proceso de reproducción material y física de los miembros de la comunidad, no sólo es más compleja por: (a) la existencia de la propiedad común que entraña un conjunto de lazos de unificación **material** entre los miembros de las familias sino, además, (b) porque la socialidad reproductiva abarca una dimensión social más vasta que habla de la existencia de una densa red de conglomeración intersubjetiva que permite perpetuar y legitimar la fijación territorial como patrimonio, la reproducción física de los miembros y la transmisión de la herencia técnico-organizativa del grupo comunal. En este sentido, la comunidad es infinitamente más que una suma de familias; **es el denso espacio social (económico, productivo, tecnológico, cultural, imaginativo, en el que las funciones familiares cobran sentido sin diluirse en su especificidad**.

En el primer caso están las distintas formas de trabajo y actividad colectiva que recrean la propiedad común, que van desde la producción en tierras de la comunidad para la creación de un fondo de reserva (*pirwas*) para el pago de la renta y tributo, para la construcción de obras públicas o beneficio directo de los miembros de la comunidad, etc.; la rotación de tierras de cultivo entre distintas familias y comunidades<sup>146</sup>,

145. Marx, *El capital*, T. I, p. 95.

146. En la época de la Colonia española, en la comunidad aymara existían tierras comunales trabajadas comunalmente. Hoy en día, aparte de los trabajos colectivos para la construcción de edificios escolares, la limpieza de acequias o caminos, la construcción de sistemas de riego, el cultivo de las tierras de comunidad asignadas a la escuela, también hallamos en ciertas regiones el uso de la fuerza laboral en común para el cultivo de las tierras de comunidad para el usufructo de las autoridades comunales ancestrales. Junto con esto, la *comunidad-ayllu* contemporánea posee un conjunto de técnicas de trabajo comunitarias que son utilizadas para beneficiar por separado a todos los miembros de la comunidad: tal es



pasando por las fiestas productivas o la propia guerra en la que se agrupan los miembros de las distintas familias para la empresa reproductiva en la que a cada familia le toca desempeñar una función en el cuerpo total laborioso. Si bien estas actividades comunes son realizadas de manera individual con herramientas mayormente individuales o familiares, lo que nos habla de la inexistencia de una interconexión tecnológica en el Pti que supere la simple unidad familiar, cada una de estas actividades laborales en su **utilidad social** son ya un determinado imprescindible para la reproducción del proceso de producción comunal en su conjunto<sup>147</sup>.

el caso del *ayni* (“trabajar por uno para que después trabajo por el” (L. Bertonio, *Vocabulario de la lengua Aymara* [1612], La Paz, Biblioteca del Pueblo Aymara-Radio San Gabriel, 1993), para los trabajos de siembra y cosecha, de construcción de una casa nueva, etc. La *minka*: “alquilar o servirse de cualquier persona, pagando por trabajo o por lo que le mande hacer” (Bertonio, *op. cit.*), utilizada para el cultivo por aquellas personas que requieren mano de obra. El *waqi*, en el que una persona coloca el terreno y la otra la semilla y el trabajo o la yunta y el trabajo, para luego repartirse por igual el producto. Faena o *hayra*, “ir a trabajar chacras que se hacen de comunidad” (Bertonio, *op. cit.*), en el que el mayor grupo de personas de la comunidad colabora a una familia con una labor importante como la cosecha; el beneficiario alimenta generosamente a sus colaboradores y queda comprometido a corresponder en las faenas. El sistema de *sataqa*, en el que las personas sin tierra de la comunidad ayudan en la siembra y cosecha de otro terreno recibiendo a cambio la alimentación durante todo ese periodo y la posibilidad de sembrar sus propias semillas en una orilla del terreno, etc. Todas estas formas de colaboración productiva heredadas de antiguas formas laborales del ayllu para beneficiar a las familias con la fuerza productiva comunal, con el tiempo se vienen deteriorando y restringiendo a parientes consanguíneos y rituales cercanos. Incluso, poco a poco se va introduciendo el pago monetario como medio de retribución y, en un tiempo más es probable es que estas formas comunales sean formalismos que camuflen la subsunción de las relaciones comunales aún preservadas a la relación de valor. Sobre estas técnicas de trabajo comunales, ver W. Carter, *Comunidad Aymara y Reforma Agraria en Bolivia*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967; H. Van den Berg, *op. cit.* De las técnicas descritas arriba, en términos generales podemos decir que las primeras son formas de trabajo comunal que *sostienen el proceso de trabajo comunal*; las segundas son, en cambio, formas de asociación laboral que realizan *una forma comunal de circulación de bienes materiales dentro del proceso de reproducción social de la comunidad*.

147. En el caso de las mantas de los ayllus, la dispersión de las distintas parcelas que poseen las familias “permite limitar los efectos de la helada, que afecta “franjas continuas” del suelo, cosa que sería imposible si es que todo la cosecha de una familia se concentrará en un solo espacio continuo; unas familias se verían severamente afectadas en tanto que otras salvarían el grueso de su cosecha. La manta es entonces un medio de distribuir equitativamente los riesgos agrícolas entre las familias del ayllu y nivelar desigualdades entre ellas, permitiendo que todos tengan al menos un mínimo de producción como para satisfacer sus necesidades básicas. Por otra parte, la dispersión de parcelas exige un escalonamiento del periodo de siembra, con lo que se evita el riesgo de la inestabilidad del régimen de lluvias [...] El escalonamiento de la siembra es también un medio de facilitar el acceso a la fuerza de trabajo extra-familiar mediante los sistemas del *ayni* [...], el *chuqu* [...], la *yanapana* [...] y otros vigentes en la región. Además, el plantar cada parcela con diferentes cultivos y con diferentes variedades de cada cultivo limita el riesgo de plagas y contagios.

La manta se articula con el ciclo ganadero a través de las *anaqas* o *tantas* (tierras exclusivas dedicadas al pastoreo de altura). Los primeras tres o cuatro años, la manta sigue un ciclo de rotación de cultivos que varía según la zona, pero que en general permite extraer el máximo

Los sistemas de comunicación, de riego, de cultivo común, de rotación de tierras comunales, las festividades religioso-productivas, la misma cooperación interfamiliar laboral o guerrera, si por una parte sostienen y alimentan la continuidad de los procesos de trabajo familiares en su inmediata autonomía relativa, por otra lo hacen a través de los demás o, si se prefiere, lo hacen a través de una dependencia mediata no en el PTI, sino en el *proceso general* de producción, circulación y consumo del producto del trabajo y la reiteración material continuada del ciclo.

En el segundo caso, al estar garantizado el acceso a la tierra por la pertenencia a la comunidad, por mucho que ésta no esté directamente producida en el movimiento efectivo del PTI, un conjunto de lazos sociales preexisten al individuo, que no hace más que reactualizarlos, tanto ingenuamente a través de la práctica de su socialidad primaria e imprescindible (lengua, descendencia<sup>148</sup>), como consciente y autónomamente a través de refrendar la descendencia, la calificación del pasado como pasado común que trabaja para el futuro igualmente común, la reunión periódica y voluntaria para participar en las deliberaciones y actos comunes, etc. La primera es una verificación pasiva de la **eficacia de la identidad** que, en el curso de su utilización, incorpora un comportamiento activo interpretativo de la calidad del entorno. La segunda, en cambio, es de inicio una **verificación activa de la unificación en el curso del tiempo**; es la unificación en-acto, como trabajo vivo.

La **intersubjetividad** producida y deseada no es casual; en el fondo es objetivamente necesaria pues a través de ella la unidad familiar consagra y preserva sus medios de vida, accede a los medios de reproducción física de sus miembros a través de alianzas y pactos matrimoniales que vuelven a solidificar la entidad comunitaria. Además, crea una **cultura social**, un sistema de prácticas, de actitudes, de interpretaciones, de transmisiones educativas con las entidades productivas familiares similares entre sí, que en conjunto son más que la repetición pues son precisamente el **cuerpo de la comunidad** que, a su vez, puede ser sujeto de una **nueva construcción superior de una identidad reproductiva y cultural mayor** con otras similares, etc.

de potencialidad productiva del suelo [...].” S. Rivera, *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí*, La Paz: Aruwiwiri, 1993, pp. 92-93.

148. Marx, *Grundrisse*, p. 436.

Lo decisivo de todo ello desde el inicio es que la **forma de la unidad comunal** es, si se quiere, **plebiscitaria**, sujeta a la inclinación autodeterminativa de los miembros celulares (familiares) de la comunidad, que existen como miembros de la comunidad en tanto eligen y producen tal pertenencia. No es pues extraño que Marx se haya referido a la *comuna agraria* como una “agrupación de hombres libres”<sup>149</sup>, ya que esta independencia de los miembros de la comunidad para producir objetiva y subjetivamente la comunidad se añade, como consecuencia inmediata, a la supresión que el límite del parentesco consanguíneo impone a la composición comunitaria, pues si bien éste sigue contando como premisa unificatoria y productiva, se ve flexibilizado, e incluso anulado, por la constitución efectiva de la **comunidad como asociación en acto**, como elección, como reunión elegida, lo que permite la incorporación de “forasteros” a la comunidad. Por cierto, posiblemente después de que se les haya exigido una serie de “pruebas”, de “compromisos” que “emparentan” al individuo como **forma cultural** e intersubjetiva de esta naturaleza flexible de la *comuna agrícola*<sup>150</sup>. El **trabajo**, incluso el necesario para la reproducción de la comunidad, comienza a presentarse como fundamento de derecho y pertenencia<sup>151</sup> del individuo a la comunidad por encima de su **filiación**.

Con esto, el ámbito del **territorio social** total en el que la familia desenvuelve sus actividades reproductivas, al no requerir de un denso entramado productivo porque lo esencial de este requerimiento está depositado en la propia actividad familiar o PTI, se vuelve susceptible de abarcar amplios y variados espacios, empezando por el más inmediato, la comunidad, en la que los individuos desarrollan una serie de vínculos asociativos de **segundo orden**, que pueden ir desde

149. Marx, Carta a Vera Zasulich.

150. Refiriéndose a las comunidades andinas en la época de la Colonia española, Thierry Saignes nos señala: “Sabemos que los cultos a las Wakas (generalmente los cerros, como Tanga Tanga o Porco), a los mallqui (momias de los grandes ancestros) y a los difuntos permite a los miembros de los ayllus, aun dispersos, encontrarse periódicamente y reafirmar su pertenencia a un mismo conjunto (marka o llajta). A la vez, los forasteros reciben la posibilidad de integrarse en los centros de residencia: el parentesco andino pone el acento sobre la alianza, lo que permite inscribir a los afines (aliados) en el grupo social.” T. Saignes, “Ayllus, mercado y coacción colonial; el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)”, en Harris, Larson y Tandeter (comp.) *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social. (Siglos XVI-XX)*. Sobre la capacidad del Ayllu para incorporar a los agregados al conjunto de derechos y obligaciones de los originarios de los Ayllus en el Norte de Potosí, ver S. Rivera, *op. cit.*, Cap II.

151. Sobre esto, ver *Cuaderno Kovalevsky*.

la circulación de la totalidad o sólo de ciertos productos, trabajos comunes, festividades, intercambio restringido, etc. Aunque es cierto que al estar incluidos en la unidad productiva familiar los principales recursos materiales de su reproducción, existe la posibilidad de una acentuada tendencia al aislamiento y a la “ausencia de enlaces”<sup>152</sup> de cada familia respecto a las demás familias de la comunidad<sup>153</sup> y de cada comunidad respecto a otras comunidades, formando una suerte

152. Marx, Carta a Vera Zasulich, pp. 38-56.

153. En las comunidades-ayllus aymara-qhiswas actuales, de los siete momentos principales que tiene el proceso de trabajo inmediato (Pti) agrícola para la obtención de los fundamentales medios de vida, sólo uno tiene carácter directamente comunal, en tanto que el resto son básicamente familiares o, a lo más, familiar-comunales:

1. Preparación de la tierra que se inaugura con el *qhulli* o roturación del suelo a fines de febrero, principios de marzo e incluso hasta abril; luego le sigue la *k'upana* a inicios de invierno, que puede ampliarse hasta fines de septiembre aprovechando las lluvias que suavizan la tierra, destrozando los terrones que hay en la chacra; una nueva roturación o *ghullikipana* puede hacerse después, con la característica de que el arado ha de atravesar el campo de manera perpendicular a los primeros surcos; una tercera labranza, ahora en dirección oblicua a los anteriores surcos puede completar este ciclo. Cuando la tierra ya ha sido suficientemente roturada, se realiza el “rastrillo”. Estas actividades están a cargo de la fuerza de trabajo familiar y los medios de trabajo decisivos son el *uysu* (*wiri*) o el arado jalado por bueyes o arma.

2. La siembra, *sata urasa*, que se inicia en julio (habas), agosto-septiembre (oca-quinua), septiembre-octubre-noviembre (papa-cebada), diciembre-enero (alfalfa). El día de la siembra, en el caso de la papa, la mujer prepara la semilla (*jatha qhana*); saca los brotes, corta las papas en pedazos y los unta con el abono (la taquia de la oveja y la llama que se prepara untando la parte verdusca del interior, *jiru*, con un poco de agua); los hombres abren los surcos, detrás las mujeres echan la semilla y la pisan (*iluña*); detrás viene otra persona que esparce el abono sobre la papa sembrada o *wañuña*. Luego se cubre el suelo con tierra o *pampachaña*.

3. *Yapu kamaña*, que es el periodo de vigilancia de los sembradíos para que no sean afectados por los animales y de observación de los fenómenos meteorológicos para alejar los daños (granizada, helada); también puede deshierbarse.

4. *Yapu picha* entre siembra y cosecha, que consiste en: (a) *irnagaña* o aporque a fines de diciembre, que consiste en levantar pequeños montículos de tierra alrededor de los tallos de las plantas que están desarrollándose; (b) *wachuña* o segundo aporque en enero; (c) *kawana* en febrero, se abren zanjales (*umalarq'a*) para que el agua circule. La principal herramienta individual utilizada por la familia es la *liukhana*.

5. *Achu aphapi* o cosecha; de febrero a junio para la papa; de marzo a mayo para la quinua; de mayo a junio para haba, oca, cebada y alfalfa. En el caso de la papa, el comunario pasa el arado por el centro de las hileras y rompe las plantas, después desentierra las papas.

6. Selección o *jatha pallana*, que consiste en la clasificación del producto para la alimentación, para la venta, para chuño y tunta, para la semilla, etc.; esta labor también está a cargo de la unidad familiar.

7. Preparación de chuño y tunta; consiste en la deshidratación de las papas por congelación en las noches de helada, por el sol en el día y por la pisada. Sobre todo esto ver, H. van den Berg, *op.cit.*

La mayoría de las siete principales etapas que componen el proceso de trabajo inmediato (PTI) familiar agrícola actual son o pueden ser realizadas con fuerza de trabajo familiar y medios de trabajo individuales. El proceso de producción de la comunidad, en cambio, abarca un conjunto de formas y técnicas laborales interfamiliares, de trabajo comunal, de medios de producción comunales, de ciclos de rotación de tierras, de control comunal de las mantas, etc., que tienen aún hoy un fuerte contenido comunal en su realización efectiva.

de “microcosmos localizado”<sup>154</sup>. Esta fuerza se ve confrontada con el impulso a márgenes de socialidad directamente productivos (filiales) que aseguran la obtención de condiciones materiales satisfactorias ante desastres, malas cosechas, etc; por la disponibilidad inclusiva de nuevos miembros no consanguíneos que predisponen a la comunidad y a las familiar al contacto y comunicación con miembros extraños, con realidades diferentes que enriquecen y amplían el acervo cultural y organizativo de la *comuna agrícola* por el hecho de que la circulación de productos y el **sentido social** del proceso de trabajo inmediato sólo adquieren existencia social en y por la comunidad.

Como señala Marx, el aislamiento de las comunidades “no lo hallamos en todas partes como carácter inmanente” de ella<sup>155</sup>; el que éste prevalezca o que, por el contrario, sobresalga la amplitud de los vínculos unificatorios con otras comunidades bajo la forma de entidades étnicas diferenciadas de otras por el contenido social de la territorialidad construida, de la organización de faenas laborales, de control coordinado de la rotación de tierras intercomunales, de cultura común desplegada, de la identidad política forjada, tradición conquistada, visualización del futuro común buscado, etc., de confederaciones comunales, de naciones en su acepción no-capitalista o “modos de producción nacionales” no-capitalistas<sup>156</sup>, dependerá en cada caso particular del trabajo autodeterminativo que los propios miembros de las comunidades realizan sobre sí mismos frente a un conjunto de dificultades, agresiones y peligros comunes que se ciernen sobre su continuidad y perdurabilidad histórica a partir de lo que son hasta ese momento, y la potencialidad futura que cargan como presente encendido por el pasado.

Otra modalidad de socialidad extendida, pero ya infecunda, irremediablemente extraña y riesgosa es la que surge de las relaciones jerarquizadas entre la entidad comunitaria y una forma de unidad de naturaleza social distinta, como por ejemplo una sociedad mercantil. Acá, la entidad comunal ya no existe en su estado soberano y autónomo; la forma de organización de su proceso de trabajo y de producción se hallan radicalmente subordinados, utilizados y explotados por relaciones económicas, por una socialidad, la del capital, totalmente

154. Marx, Carta a Vera Zasulich, pp. 40-56.

155. *Op. cit.*, p. 38.

156. Marx, *El capital*, T. III, p. 426.

depredadora de la vitalidad comunal. Aunque la flexibilidad comunal de la que hemos hablado le permite soportar y vincularse con nuevos ámbitos sociales más amplios<sup>157</sup>, lo que sí es seguro es que si ese ámbito de socialidad ampliada no es cimentado con comunidades de naturaleza similar, la *comunidad agrícola* es inevitablemente objeto de continuas bárbaras expoliaciones de su trabajo, de sus fuerzas creadoras de una manera grotescamente perpetuada, como sucede en los estados despóticos-coloniales, o bien, a la larga, atomizadas y extenuadas de un modo sistemáticamente destructor, cuyo rastro de violencia inaudita es la individualidad despojada de cualquier vínculo social-material que no sea la abstracción del valor mercantil y del Estado, tal como sucede con los regímenes capitalistas salvajemente erigidos sobre las cenizas de “modos de producción nacionales” comunitarios.

157. Evaluando la vinculación de los ayllus andinos con el mercantilismo de la época colonial, S. Stern escribe: “Independientemente de las despiadadas presiones impuestas por la economía mercantil, y a pesar de la enorme brecha que existe entre las pautas de la economía política ‘colonial europea’ y de la ‘tradicional andina’, los pueblos andinos intervinieron en la economía colonial de mercado desde su comienzo [...]. Con frecuencia, los pueblos andinos iniciaron su participación en el mercado en sus propios términos cuando les era posible, con el propósito de resistirse a la participación en circunstancias desfavorables [...]. Las relaciones andinas con el mercado incluyeron una sutil y diversificada gama de respuestas. En un extremo de esta gama nos encontramos con un rígido rechazo de todas las exigencias de inspiración comercial [...]. Otra gama de respuestas supone más bien una confianza en las iniciativas de mercado para defender el bienestar tal como se lo define en la cultura andina: proteger el derecho a la subsistencia, preservar una cierta independencia étnica o defender la integridad del grupo étnico o de parentesco. Este tipo de iniciativa podía incluir, por ejemplo, la venta de una cosecha para obtener un ingreso suplementario que permitiese proteger o reclamar las tierras del Ayllu a través de la compra o del litigio; ‘alquilar’ trabajadores para reemplazar a los parientes que de otro modo podían verse sujetos a una peligrosa leva de mano de obra para el trabajo en las minas; o bien concretar ventas colectivas de mano de obra del ayllu para evitar la dispersión de trabajadores individuales, lo que debilitaría el control étnico; [...] separar tierras específicamente destinadas a pagar los impuestos coloniales, etc.” S. Stern citado por Assadourian, *op.cit.* Sobre los ayllus del Norte de Potosí en la República hasta las reformas liberales de fines del siglo XIX, Silvia Rivera nos señala que “los ayllus norpotosinos fueron, junto con los valles de Cochabamba, los principales abastecedores del mercado interno e incluso del comercio de exportación de granos y harina”. Rivera, *op. cit.* En la actualidad la participación en el mercado está circunscrita a la venta de una determinada parte del producto del trabajo familiar, a la venta temporal de la fuerza de trabajo individual en ciudades, agroindustrias o tierras bajas, a la obtención de medios de consumo suplementarios; a veces a la paulatina comercialización de las formas de pago de las colaboraciones laborales interfamiliares. Sin embargo, el control comunal de las tierras individuales y comunales, las vías de circulación de los productos dentro de la comunidad, el conjunto de las técnicas laborales comunitarias imprescindibles para la efectivización de la producción familiar comunal, mantienen en pie un orden comunal frente a la avasallante arremetida disgregadora y expoliadora de la civilización del valor-mercantil, que busca apropiarse de la misma intimidad del proceso de producción para desde ahí autorreproducirse ininterrumpidamente. En varios lugares esta obra devastadora ya que se viene llevando a cabo.

Aunque ya no fundada directamente y mayoritariamente sobre la producción común de bienes de vida material, la comunidad traza sus relaciones de autounificación a partir de la disponibilidad y acceso a los medios que hacen efectiva la producción: la comunidad de lengua, de cultura, de historia pasada y deseada consolidados como medios de vinculación a la tierra. Es una determinada **figura social** de relacionamiento de los hombres, en sentido genérico, con los medios de producción, en este caso con la fundamental condición del trabajo familiar.

La guerra, como otros medios de obtención de recursos externos o preservación de los internos, existe como condensación colectiva de un requerimiento material (deseado o defendido frente al deseo de otros), accesible ya sólo por medio de la violencia, que asume el rango de técnica de reproducción social de la entidad comunitaria. La fiesta, la religiosidad que en su forma de interpretación ritualiza la convivencialidad gozosa y dramática de los individuos entre sí y con los dioses, es a la vez una **técnica de producción de socialidad** mínima requerida para la continuidad de la reproducción material-física, así como una **técnica directamente productiva** llamada a acrecentar los medios de vida, la fertilidad natural y la eficacia laboral por medio de la convocatoria de los dioses. En todos los casos, los bienes tenidos y poseídos familiarmente entran en circulación: ya sea el parentesco o las armas, la circunspección ante las divinidades y su alimentación, las mujeres púberes de la familia o el trabajo familiar para una obra colectiva, en cada caso, los individuos **incorporan a la circulación colectivamente condensada** sus recursos para acceder a través del acto a otros, o para perpetuar su obtención. Estas actividades, a la vez que **formas creadoras** de los bienes sociales de la comunidad y de la propia **comunidad como espacio social** pueden ser vistas también como **formas mediadas de la circulación de los bienes materiales de la comunidad**.

### C.3 Formas de circulación del trabajo social

Junto a ellas, y de una manera más tupida, se desenvuelven otras formas de circulación que en parte se desprenden del carácter productivo de esta entidad comunitaria y en parte la caracterizan medularmente: las formas de circulación capilar de bienes materiales entre los miembros familiares de la comunidad en su forma natural de



productos, de símbolos o en su forma de trabajo directo, nos hablan del **grado de conglomeración e interdependencia** de la comunidad, desde el punto de vista de sus condiciones de reproducción social primaria. La calificación de esta red nos da el punto de partida y el margen de potencialidad de la **profundidad** e intensidad de las formas superiores de socialidad en tanto **figuras complejas de la reproducción social**, modo de producción prevaleciente o **forma nacional de la organización de la sociedad**. Veamos

Todo intercambio y circulación de bienes materiales es, en primer lugar, una **forma de socialidad** entre los sujetos que entregan y reciben, es una **forma de sustancialización social** de los vínculos humanos a través de las cosas y actitudes. Ya sea que esta circulación esté fundada y regulada por el contenido abstracto común a los objetos, el trabajo humano general, o en la concreticidad manifiesta de su unidad, el trabajo común asociado o su utilidad directa como valor de uso físico-simbólico simple o condensado, el intercambio expresa líneas de dependencia objetivada, ahora a través de los grados de soberanía sobre las actitudes, los deseos, las cosas y su consumo. Crea a la vez la materialización de nuevos vínculos que comunican a los individuos en diversos niveles.

En todos los casos, la circulación de bienes engendra una socialidad cuya naturaleza está dada por el vínculo que precede al acto de circulación; en primer lugar, por la **calidad unificadora** desde los actos productivos de esos bienes (producción común, producción independiente no-individual, libre producción individual) y reproductivos de las condiciones de esas producciones inmediatas (dependencia comunal, unidad de parentesco, relación de dominio estatal, vínculo de servidumbre, libre individualidad abstracta).

En el caso de productores autónomos y separados cuyo producto sólo puede realizarse en su consumo, en otro que no sea el productor-poseedor y en el que la sustancialización de la forma de riqueza expresamente buscada reside en el tiempo de trabajo abstracto incorporado en el producto, el cambio está fundado en el valor que posee el producto y que espera recibir por él. La utilidad del producto del trabajo está supeditada a la forma-de- valor que posee y que se encumbra como la finalidad buscada por el productor-propietario. Pero cuando el proceso de trabajo tiene como finalidad social expresa la producción de valores de uso, medios de consumo, de socialidad festiva,

de generosidad, y la forma social del producto es la utilidad directa del producto, la circulación de productos no puede sino colocar en comunicación este aspecto del proceso de **trabajo elevado a potencia social**, con esta determinación de la forma del producto del trabajo.

Esto significa que en la circulación de los productos en toda la economía comunitaria que está basada en la producción de valores de uso, éstos circulan socialmente como valores de uso que sostienen y realizan la utilidad social (consuntiva, simbólica) de los productos. **Utilidad social** que, como el valor en la economía mercantil, no sólo es la forma **directamente social bajo la que se presenta el producto del trabajo** de unos frente a otros, sino además **la consagración social de la intencionalidad y forma técnico-procesual que se ha apoderado** del proceso de producción de los productos. En el capitalismo, en el proceso de circulación el valor utiliza como pretexto al valor de uso del producto para realizarse y existir como **sustancia social de las relaciones** entre los seres humanos a través de las cosas. **En la economía comunitaria, es el valor de uso potenciado socialmente** el que se expresa a través del cuerpo consuntivo cósmico o simbólico del valor de uso del producto del trabajo. De aquí el amplísimo margen moral, sentimental y religioso que porta y regula cada uno de los procesos de circulación de bienes en la economía comunitaria en general y en la *comunidad agrícola* en particular. La profundidad de la identidad comunal va adherida al producto en circulación<sup>158</sup>.

Como los principales recursos para la reproducción material de la unidad familiar resultan de su propia laboriosidad relativamente autónoma, la circulación de productos compete inicialmente a la totalidad de los productos que emergen de su laboriosidad. En este caso

158. A la afirmación que hacía el español Garci Diez en 1567 en sentido de que si se pagaba a los indios 2 pesos por cada pieza de ropa ellos lo harían de buena gana, otro español le respondía: “No lo hacen porque como pagan la tasa de lo que sacan de Potosí los hacinientos indios que de ordinario van cada año allá de toda la provincia para este efecto no tienen necesidad de hacer otros trabajos ni alquilarse.”. Igualmente, un cacique principal de Juli responde: “aunque a los indios les pagasen la hechura de ropa a 2 pesos cada pieza y lo mismo los alquileres de ir al Cuzco y Potosí no lo harían porque pierden mucho de sus haciendas y que por hacer la ropa de los españoles dejan de hacer para sí y sus mujeres e hijos”. Citado en Assadourian, *op. cit.* Representante general del valor, el dinero no desempeña aquí la forma social de la riqueza, sino casi un valor de uso con el que la naturaleza de la estructura social del ayllu se reproduce en las nuevas condiciones adversas del predominio de la economía colonial-mercantil y luego colonial-capitalista-republicana. Aún hasta hoy la forma social fundamental de la riqueza en la comunidad aymara-qhiswa es la utilidad consuntiva y socializadora del producto del trabajo. Respecto al significado del dinero en los ayllus del Norte de Potosí, se puede consultar el valioso trabajo de O. Harris (*op. cit.*).

el producto existente bajo la **forma social de la intercambiabilidad**. Comer y beber son ante todo actos de **intercambio con la naturaleza y los demás miembros de la comunidad** o, como dice Baudrillard la “sustancia de la riqueza está en el intercambio”. No es que el trabajo social no esté orientado a la satisfacción de las necesidades materiales; lo que sucede es **que la intencionalidad social bajo la que se representa ante sus ejecutantes es la de la circulación** ceremonial y festiva de este gasto, de este desprendimiento de las fuerzas del cuerpo en o por la convivencialidad con los demás miembros de la comunidad. De ahí el denominativo de “circulación simbólica” que le da Baudrillard, pero que a la vez es, en su **contenido material**, una forma de circulación de los bienes materiales para **satisfacer** necesidades de consumo, pues al fin y al cabo esta incesante articulación de intercambios simbólicos es la específica **forma social de accesibilidad a los medios de vida** por miembros de la comunidad en función de todos los demás. El que un bien material sea consumido previa su circulación simbólica, o lo sea en cuanto existe como **socialidad circulatoria**, es una determinación de *forma social*.

Cuando la circulación de los productos sólo abarca una parte de ellos, es posible diferenciar entre el “producto necesario” consumido por sus productores directos y el “producto excedente” colocado en circulación en la comunidad. Con todo, se trata de una abstracción que lentamente (y a medida de la mercantilización del producto comunal) va concretizándose, pues en realidad la forma social de producirlo, la intencionalidad social y el propio contenido social en que existe el plusproducto, siguen siendo de naturaleza comunal y no están supeditados a la lógica del tiempo de trabajo sustancializado, en el que sí tiene sentido la división entre trabajo necesario-trabajo excedente, producto necesario-plusproducto.

En la comunidad, todo el producto del trabajo familiar-comunal tiene un mismo **sentido social**, por lo que la separación de un plusproducto para ser colocado en circulación es tan sólo una **reasignación del producto comunal** en función de las formas de utilidad comunal prevalecientes o **requerimiento organizativo de orden comunal**. De ahí que la actividad productiva y reproductiva familiar —por tanto de los medios materiales imprescindibles para ello— en verdad existen como funciones y servicios del propio orden comunal para su perpetuación.

Aquí las familias con su unión no hacen la **comunidad**; es la comunidad la que posee y se organiza **a través** de las familias nucleares.

En este caso, los productos que se colocan en circulación directa o “excedente”, a falta de un término más preciso, resultan entonces después de haber asignado lo necesario para la continuidad del proceso productivo de la familia nuclear y para la alimentación de los miembros que intervienen en él. Este proceso puede ser entendido como una forma de circulación directa de los productos de la comunidad en la comunidad.

La satisfacción de necesidades inmediatas no es, pues, lo principal que la circulación de productos viene a satisfacer; lo es, ante todo, la creación de **sociedad**, la obtención de convivencia deseada de la que las cosas, los bienes, se convierten en **portadores factuales** de tal intencionalidad. Aun cuando la obtención de bienes necesarios es lo que se destaca, la circulación no-monetarizada como opción irresistible, junto a otras en las que las relaciones entre las personas no se muestran cosificadas, resalta esta búsqueda de construcción social voluntaria que preserva la lógica social de la organización del PTI familiar.

La socialidad, la relación entre los seres humanos, se manifiesta así a través de las cosas y en el mismo instante se realiza a través de ellas, con la particularidad de que, a diferencia de la socialidad abstracta construida en torno al **valor mercantil**, las cosas no **asumen** en cuanto objetos la **socialidad** (cosificación de las relaciones sociales), aunque sí se colocan como cualitativamente imprescindibles para fijar objetivamente la relación entre los seres humanos. Esta diferencia de socialización a través de las cosas entre estos dos procesos no hace más que desdoblar en el terreno de la circulación la **lógica social-organizativa** de los PTI. Por otro lado, si, como hemos dicho, la puesta en circulación de excedentes por parte de una de las células comunales no está en función necesariamente de una utilidad inmediata (aunque esto no está descartado) del lado del receptor, la relación material entre los sujetos a través de las cosas es igualmente una relación material para ambos, por muy festiva, ritual y simbólica que su **forma social** asuma, ya que en definitiva lo que está en juego para ambos, a corto o largo plazo, es la reafirmación de convivencia comunitaria estable en la que la reproducción de las condiciones básicas (las relaciones ante la tierra, ante los productos del trabajo) se mantenga sin sobresaltos y al margen

de desequilibrios provocados por la ruptura de la socialidad pactada. Cuando lo que guía la circulación es la obtención inmediata de medios necesarios de vida, esta determinación de obtención de socialidad estable es mucho más imprescindible.

Varios autores han estudiado con detenimiento las diversas **formas de intercambio** intracomunal<sup>159</sup> de productos del trabajo cósicos, como la reciprocidad generalizada, la reciprocidad equivalente, la reciprocidad negativa, la redistribución, la generosidad, etc. Lo medular de todas estas **prácticas circulatorias** y lo que las diferencia de la forma de circulación mercantil es que el producto del trabajo circula en todo valor de uso social, en tanto despliegue inmediato de su utilidad consuntiva fijada socialmente por las condiciones de reproducción comunales que prevalecen y que marcan límites de accesibilidad de unos sobre el producto de otros y de permisibilidad del consumo de unos sobre el producto de otros.

La reciprocidad generaliza, o lo que Malinovsky llama “el don puro”<sup>160</sup> —esto es, la ayuda prestada sin estipulación de retribución inmediata en cantidad o en calidad— es la **forma de circulación** de bienes en la que los márgenes de construcción de socialidad son más amplios y profundos, en la que el simbolismo y el desprendimiento de fuerzas del cuerpo como simple deseo es directo. El que da lo hace en función del que lo necesita o del que simplemente recibe, y la retribución no cuantificable queda pendiente en el tiempo, dependiendo de las posibilidades aleatorias del receptor y en magnitud difusa. Se trata, entonces, de la entrega de un bien (que puede ser una ayuda) más o menos desinteresada, de un sacrificio en el que la conservación de los lazos de socialidad estable o la construcción festiva, gozosa de los mismos, es el fin esencial. Por lo general, esta forma de circulación se da entre los miembros comunales más directamente emparentados o con los que se mantienen prácticas de cooperación reproductiva. Una variante mayoritaria de esta forma de circulación sería lo que Meillassoux denomina el “intercambio diferido”, en el que lo “que se intercambian son bienes idénticos: alimentos contra alimentos en el

159. M. Sahlins, *La economía de la edad de piedra*; K. Polanyi, *Primitive Archaic and Modern Economics*, Nueva York, Doubleday, 1968; M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1972; M. Mauss *Introducción a la Etnografía*, Barcelona, Istmo, 1967; B. Malinowsky, “La economía primitiva de los isleños trobriand”, en *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Oxford: Oxford U. Press, 1960, etc.

160. Malinowsky, *op. cit.*

ciclo de adelantos y restituciones del producto agrícola; esposas contra esposas en el ciclo matrimonial. La circulación de las subsistencias y las mujeres descansan sobre un uso diferido en el tiempo”<sup>161</sup>. Esta forma de circulación, que también puede abarcar el consumo de jornadas laborales entregadas a la agricultura, a la construcción de la vivienda, etc., aunque pareciera que se trata de un intercambio de equivalentes diferidos en el tiempo, en verdad se trata ante todo de la **circulación de utilidades sociales** rigurosamente controladas y reguladas por esa técnica social de adelantos y restituciones, de contrapartes iguales y diferidas en la que se sustenta el orden técnico de la producción agraria comunal y que se halla espiritualizada como **temperamento social** de los miembros de la comunidad agraria<sup>162</sup>. Ésta parece ser la forma de circulación intracomunal más extendida y utilizada por sus miembros familiares.

La forma de circulación que, en cambio, se muestra más cercana al intercambio de equivalentes mediados por el tiempo de trabajo contenido en los productos es la **reciprocidad equilibrada**. Si bien la utilidad social se muestra en el objeto de la circulación de bienes, la medida y la cantidad de los bienes materiales que se entregan y se reciben inmediatamente están flexiblemente controladas por el tiempo de trabajo social aproximado que han requerido para su producción. Esto implica que hay una combinación de dos caracteres sociales del producto del trabajo, lo que le otorga una significativa flexibilidad en el ejercicio de sus determinaciones circulatorias, que se traducen en ligeras generosidades de una parte frente a la otra, en pequeños adelantos sin restitución inmediata, etc. En muchas ocasiones, puede estar también guiado por el tipo de utilidad consuntiva requerida por las personas vinculadas<sup>163</sup>.

En el caso de la llamada reciprocidad negativa o esfuerzo por “obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad”, la circulación

161. Meillassoux, *op. cit.*, p. 97.

162. Sobre las comunidades aymaras precoloniales ver el sugerente trabajo de T. Platt en que, a través del estudio de las palabras y sus usos emparentados nos devela esta específica forma de circulación de productos entre las unidades familiares de las comunidades. (Platt, *op. cit.*)

163. En el Norte de Potosí, escribe O. Harris, “la mink’a es retribuida con productos mientras que el ayni se retribuye con trabajo, dentro de la misma rama de la producción. Uno de los conceptos comunes del ayni surge no tanto de una necesidad absoluta de fuerza de trabajo sino de la necesidad de obtener un trabajo que ha sido calificado socialmente como propio de un sexo [...]. En la mink’a la retribución típica del trabajo toma la forma de producto que se ha obtenido con la contribución del trabajador [...]” O. Harris, *op. cit.* pp. 34-35.

de bienes se realiza con la explícita intención de incrementar los objetos poseídos frente al otro. Aunque no necesariamente está el trabajo abstracto corporalizado en los bienes como intención manifiesta del cambio, su búsqueda bajo el predominio de la forma natural y útil en la que está corporalizado comienza a emerger como finalidad de la transacción. El atesoramiento conduce aquí a la circulación. Sin embargo, esta inmersión frágil en la forma mercantil del cambio (con sus secuelas primarias de exacción y usura) no desemboca inobjetablemente en su explicitación pura. Dependiendo de la personalidad histórica comunitaria, bien puede quedarse como una simple obtención de un máximo de valores de uso a expensas de otros en tanto utilidades y no como representación del trabajo general humano que se ansia acumular. No sería raro también que incluso dentro de la comunidad sea un medio tolerado para redistribuir de una mejor forma las riquezas poseídas por ciertas unidades familiares; en tal caso extremo estamos ante una **forma de control de las posesiones por medios económicos** cuya naturaleza social comienza a autonomizarse del orden técnico-organizativo de la comunidad y cuya diferencia con los hábitos de circulación mercantil-usurera basados en el valor de cambio de los productos y de los productores independientes comienza a diluirse vertiginosamente.

Como la obtención de utilidades se lleva a cabo por un especialista de la circulación —un comerciante para quien la ampliación de los valores de uso a expensas de los otros se realiza en vistas ya no de la satisfacción de necesidades inmediatas de consumo, sino del volumen de utilidades a ser cambiadas por otros bienes de utilidad con otros productores, de lo que espera también nuevas ventajas materiales a expensas de la relación de circulación— los valores de uso aparecen como objetos de fortuna llamados a preservarse e incrementarse. Podemos decir que los valores de uso van adoptando una nueva cualidad social, la de ser medios de incremento de la riqueza en tanto acumulación privada del trabajo general en su forma de valores de uso, que señalan ya la formalización del comercio mercantilizado que puede adoptar la discursividad encubridora de intercambio entre “socios”, etc., pero que, en definitiva, supone una socialidad tenue y lentamente disgregadora de la que hasta aquí había estructurado la comunidad.



En el proceso de circulación de bienes dentro de la comunidad, que es a la vez construcción de la **persistencia social** de la comunidad, la intercomunicación a través de las cosas de los productores relativamente autónomos lleva mimetizado un determinado tipo de control de la soberanía productiva de unos respecto a los otros, de legitimación de ese orden y de superación de las conflictividades que esta forma de producción y control fragmentado de la riqueza engendran. En otras palabras, la **forma de circulación** de bienes materiales se presenta como una específica *técnica* de conjuro de la violencia social a través de la regulación del usufructo de las cosas materiales producidas por las familias dentro de la comunidad. Cada acto de circulación de bienes materiales no sólo es la construcción de una relación social entre el receptor y el dador, es a la vez la **capacidad para domesticar el deseo** de un productor independiente sobre el producto del otro y la disponibilidad de incorporar en el producto de uno la mirada del otro en el marco de la finalidad social del proceso de trabajo y la ética laboral que ha hecho brotar. En este caso podemos hablar de que la lógica técnico-procesal del proceso de trabajo ha generado una específica **sustancialización social**, que existe como **relación comunitaria de vida y de trabajo**. De aquí que no sea exagerado decir con Mauss<sup>164</sup> que el intercambio entre personas “en esencia es totalmente obligatorio bajo pena de guerra privada o abierta”. La circulación de posesiones y poderíos materiales, su continuo desprendimiento, impide la acumulación excesiva y la inclinación acrecentada de los deseos de los demás respecto a esa acumulación, que puede desencadenar una espiral de violenta expropiación o igualmente violenta carrera acumulativa que ponga en desequilibrio crítico el equilibrio comunitario de lo que se ha denominado al principio su “dualismo inherente”. La entrega de bienes, la aceptación y la reciprocidad por el don recibido se erigen en forma social que apacigua los intereses contrapuestos que tienen su raíz íntima en la dualidad de lo común-individual y que ahora aparecen como su desarrollo unilateralizado, del lado de la independencia relativa de los productores familiares y en el control individual de sus productos. Esa separación elemental queda ahora recubierta por una unidad producida que restituye a la comunidad un control **mediado** de los productos del trabajo a través de la circulación.

164. Mauss, citado por M. Sahlins, *op. cit.*

Esta construcción aglutinadora incorpora el conjunto de las otras técnicas unificadoras, como el parentesco, la historia común, el acceso a la tierra, los trabajos comunales, las fiestas, las reuniones que mantienen en pie la marcha histórica de la convivencia comunal. Pero, a la vez, se trata de una instancia cohesionadora de los productores relativamente independientes que **no disuelve** esta separación estructural en una **unidad mayor**, sino que, al tiempo que agrupa, perpetua la separación técnica entre las unidades familiares productoras. La intensidad de uno supone lo otro y viceversa. Así como esta dualidad no se resuelve en la imposición de uno de los polos sobre el contrapuesto, tampoco se anulan con una unificación de fondo que supere de raíz la divergencia de los intereses de los productores respecto a la soberanía de los bienes materiales de los demás. Lo que sucede con esta forma de circulación comunal es que los sujetos de la circulación contrapuestos en la separación de sus procesos de trabajo inmediatos ceden por igual en una suerte de “rendición mutua” que respeta esta divergencia material y trabaja para que no devenga antagónica. Cuando ella falla, cuando se muestra insuficiente, la guerra es la que corona una nueva correlación de reconocimiento del uno en el otro<sup>165</sup>, que puede ir desde el cumplimiento de obligaciones y la expropiación forzada de los bienes acumulados, en el caso de conflictividad dentro de la comunidad, hasta la expropiación de tierras, la imposición de trabajo, etc., en el caso de confrontaciones entre comunidades.

La circulación de productos ahuyenta la metamorfosis de los instrumentos de trabajo en instrumentos de guerra y la conversión de la integración reproductiva material en disponibilidad bélica. Es objetivamente un acto de creación de sociedad; y como cada producto personifica una entidad viviente y sensible, sobre todo aquellos productos en los que están depositados los impulsos vitales del individuo y su sustento, a la hora de ponerlos en circulación como medio de ratificación de la vigencia futura de las condiciones de la producción de la vida material, no es extraño que se lleve a cabo una inclusión subjetiva de los sujetos del cambio; una inclusión subjetiva en-acto a través de las cosas como momento comprometedor de los sujetos comunales en el proceso de creación y satisfacción de socialidad estable a través de la circulación. Una inclusión espiritual del productor en la corporalidad viva y sensible

165. Ver T. Platt, *op. cit.*

del producto entregado, de tal manera que ***una parte íntima de uno*** va inmersa en el producto puesto en circulación y recibido por el otro como acto de “rendición”, pero a la vez de compromiso y exigencia de una contraparte similar en su contenido social, de utilidad consuntiva y simbólica. De esta ingeniería social, que es a la vez de satisfacción de necesidades materiales y de sometimiento de la agresividad a través de la **intersubjetivación**, surge **un vínculo de hermandad pactada producida concientemente por intermediación de las cosas y en las propias cosas**. Estamos entonces ante una vinculación de pactos y compromisos entre los individuos comunales a través de las cosas, pero que a la vez existe en las propias cosas como proyección, como prolongación de las relaciones buscadas entre los individuos.

El “alma” de la cosas de la que nos hablan las investigaciones sociológicas de la vida comunal es, no cabe duda, parte del “alma” de los individuos comunales, pero a la vez es el “alma” de todos porque al mismo tiempo expresa la convivencia trascendente de la comunidad, que se ha preservado hasta el momento de la entrega de los bienes y que en la misma entrega persevera hacia el futuro. El espíritu de las cosas que marca el comportamiento de quienes lo reciben hacia quienes lo dan, sancionando drásticamente su incumplimiento, **en realidad es el espacio de la colectividad que habla a través de la utilidad social de las cosas**. Esto es lo que podemos llamar por tanto, **una cosificación intermedia** de la relación de los seres humanos a través de las cosas que resultan de su trabajo.

El circuito de los bienes materiales que implica la reciprocidad entre productores relativamente independientes y componentes de la comunidad no hace a la larga, más que perpetuar la soberanía **inmediata** de los productores en el PTI y, claro, la comunidad activa que los cobija. Mas cuando en el ciclo de la circulación de los productos intervienen jerarquías intercomunales (económicas, políticas, religiosas) que se han desarrollado previamente por desdoblamiento interno (separación del encargado de los asuntos comunales, como la conducción de la guerra, trabajos comunales o las prácticas religiosas del trabajador directo, adquisición de privilegios en la posesión de tierras y el consumo de productos, delegamiento hereditario de los privilegios al entorno familiar, etc.) o externos (creación de una burocracia administrativa encargada de recoger el plustrabajo como

tributo y renta, mercantilización de ciertas relaciones económicas y surgimiento de una capa de comerciantes, etc.), **la reciprocidad no hace más que perpetuar estas jerarquías y, a la larga, legitimar relaciones de explotación en unos casos o de sometimiento en otros.**

La reciprocidad entre jerarquías sociales, también llamada generosidad redistributiva, en apariencia se constituye en un medio de concentración de los excedentes comunales en manos de un representante para su posterior redistribución equilibrada entre los miembros menos afortunados, o para su consumo colectivo reafirmador de la unificación gozosa y festiva de la comunidad. Posiblemente éste haya sido uno de los orígenes de cierto tipo de autoridad comunal que se presenta como una forma de reflexión de la comunidad sobre sí misma, como una autodeterminación. El que esto surja como una necesidad colectiva nos habla del esfuerzo de la comunidad por preservar la seguridad común de la obtención de los medios de vida por encima del resultado productivo que cada unidad familiar puede tener en su actividad laboral. La creación de un fondo de reserva en el que cada familia voluntariamente deposita una determinada porción de su plusproducto, nos expresa un nuevo momento superior de unidad objetiva-subjetiva para la resolución de las problemáticas materiales que ponen en riesgo a cada unidad productiva y, con ello, a todos. Objetivamente, porque el fondo existe como acto social, como existencia misma de la socialidad materializada en cosas. Subjetiva, porque es la familia la que autónomamente reafirma su adhesión al acto de socialidad; no se impone como algo que sobrepasa su entendimiento y aplasta su intención inicial.

El significado de esta autoafirmación cambia cuando, primeramente, los productos ya no quedan bajo control directo de los propios productores en comunidad, sino bajo control de la autoridad o, si se prefiere, si el control sobre los productos está mediado por la decisión soberana de un **representante**. Aunque el producto vuelva a los productores, su **control inmediato** se halla autonomizado de los propios productores. Un segundo momento de esta autonomización parcial del producto del trabajo sucede cuando la autoridad, su instauración, queda desprendida de la **voluntad viva de los representados** y se delega como patrimonio de unas personas, de unas familias. El tercer momento coronador de esta autonomización primaria viene cuando la **función de representante se institucionaliza** por encima de los requerimientos y las decisiones de las que nació. No es que no cumple funciones, sino que

éstas existen como sujetos que han cobrado vida propia y su existencia no es sometida a verificación en la decisión efectiva de los miembros de la comunidad. Esto necesariamente marca una separación radical en las actividades de los miembros de la sociedad comunal, entre quienes trabajan y quienes gobiernan, por mucho que la función gubernamental no se presente todavía como enriquecimiento privado y se mantenga sólo como administración “de las cosas”<sup>166</sup>. Con todo, es posible

166. Dejando de lado la confusión que F. Untoja realiza en su libro *Retorno al Ayllu-1* entre circulación de bienes dentro del ayllu a partir de los recursos y fuerzas laborales familiares y la circulación de bienes dentro y fuera del ayllu a partir de recursos del ayllu. Pues si bien son complementarios, son también diferentes por la existencia de la apropiación familiar de los productos de las tierras del ayllu reasignadas; él señala que el sistema del *tampu* o *pirwa* vendría a ser, en la sociedad incásica, la red que asegura la circulación de bienes sin necesidad de algún tipo de numerario (dinero). Pero el *tampu*, más que asegurar la circulación de bienes, es una técnica que objetiviza una forma social de circulación de los bienes materiales correspondientes a una forma social de existencia de la riqueza. El *tampu* no es la circulación, las relaciones de circulación de bienes sociales le preceden; no resulta de la mera acumulación que como tal puede servir para otros fines sociales de circulación de los productos. Lo que aquí importa es entonces cómo **es que se acumula, para qué, cuál es la función social del producto acopiado, quiénes lo controlan**. Untoja, de manera inconsciente se da cuenta de esto cuando nos explica las diferentes formas de organización y realización de trabajo comunal que permiten hacer circular el plusproducto social entre las familias del ayllu y entre los ayllus, sin necesidad de centros de acopio centralizados. Esta **forma de utilidad social** del plusproducto es lo que le da densidad social al ayllu, su vitalidad histórica, y por ello es lo más decisivo. El *tampu* es, no cabe duda, una tecnología comunal, pero no en tanto su simple función de reservorio, sino en tanto **objetivación de conjunto de relaciones productivas** y reproductivas del ayllu que le dan específico contenido. Dado el carácter de la producción comunal, como hemos visto, la acumulación de alimentos, semillas, etc., es una necesidad técnico-organizativa de la realidad del PTI comunal, por lo que no es difícil suponer que los *tampus* de los ayllus surjan por **iniciativa de los mismos ayllus** como parte de su configuración material reproductiva. La función del Estado inka no se presenta entonces como el benévolo poder que viene a sacar de un supuesto aislamiento presocial a los ayllus o a conjurar una “natural violencia”. Lo más probable, en verdad, es que el Estado inka haya generalizado y se haya apropiado del control (ver, por ejemplo, los depósitos a lo largo del camino real de los que nos habla Murra) de esa tecnología circulatoria de los ayllus como una manera de legitimar sus funciones burocráticas.

La actividad redistributiva del Estado Inka que tanto encandila a Untoja, hasta el punto de querer convertir al Estado en una prolongación de las relaciones asociativas comunales, no es más que la forma histórica en la que el poder político asociado y autonomizado de la sociedad laboriosa se consagra y se solventa. No se puede encontrar un estado acaparador (como quiere Untoja, para definirlo como extraño a la estructuración del ayllu) cuando la **forma de la riqueza social** (alimentos, semillas, trabajo, tierra, mujeres...), a excepción de un límite mínimo, no es acaparable ni atesorable. No es pues extraño, señor Untoja, que los burócratas no se “coman” todo el plusproducto social, no sólo porque es saciable la gula de la familia y la prole de los gobernantes, sino ante todo porque, más allá del consumo abundante, la acumulación y el consumo **no constituyen ninguna forma de posesión de riqueza social** ni de ejercicio de poder, dadas las características de la forma social de la riqueza que prevalecen en el ayllu. Allí donde la forma social de la riqueza está definida por la **utilidad consuntiva del espacio social** y efectivizada por las formas de circulación comunales, el **control** de estas formas de circulación, la instrumentación de las modalidades de circulación de los bienes sociales, marca **relaciones de poder** y el tramado **donde se ejerce el poder y el dominio** en las formaciones comunitarias. Que el Estado redistribuya los productos acaparados no es un don generoso del Estado, ni mucho menos una función productiva innovadora: es en realidad **el modo de verificación del poder**, además de la apropiación burocrática de una función comunal imprescindible desde muchísimos años antes del surgimiento del orden estatal inkásico. Los ayllus vinculados a otros ayllus a través de los *tampus* ciertamente configuran

que la sociedad retome el control de sus creaciones sometiendo a su voluntad general inmediata a las autoridades institucionalizadas y a las responsabilidades y tareas que deben cumplir. En todo caso, la relación entre la **comunidad** y la **autoridad** es de **interiorización permanente** que asigna una autoridad moral viva y permanente a los representantes.

Sin embargo, esto no necesariamente impide la premisa de una desigualdad entre el gestor del plustrabajo concentrado y el resto de los productores, que en el caso de la autoridad institucionalizada se vuelve **desigualdad social**. Desigualdad social que la reciprocidad jerarquizada no sólo viene a ampliar al consolidarse la separación de las actividades administrativas y burocráticas, sino que también viene a **reproducir** ininterrumpidamente, a legitimar esta división social del trabajo entre gobernados-productores y gobernantes-no-productores. La reciprocidad no supera la diferencia ni en los **medios poseídos, ni en los fundamentos de las necesidades dispares**; se sirve de ellas conservándolas. Indudablemente a través de la generosidad la sociedad limita el margen de sus diferencias y ayuda a la distribución equilibrada de las carencias, lo que constituye una de las fuerzas de perdurabilidad y de impulso igualitario de las formaciones comunales<sup>167</sup>; pero lo hace por medio de una vía que no supera las condiciones íntimas de las diferencias

un gran círculo de reciprocidades reproductivas, pero entre ellas, esto es, entre unidades sociales productoras; no con el Estado como subrepticamente señala Untoja. ¿Qué es, pues, lo que el Estado da como contraparte por la satisfacción de las necesidades materiales de sus funcionarios y el linaje gobernante? ¿Qué es lo que el Estado da a los ayllus que ellos no puedan conseguir por sí mismos? La vinculación de los ayllus a través del Estado inka es una **reciprocidad perversa** porque los ayllus ya no se vinculan **directamente entre sí**, sino a través del Estado, esto es, en un espacio donde el ayllu y sus miembros productores han perdido el control de sus recursos y de la forma de disponerlos hacia los demás. La unificación del producto de los ayllus con otros ayllus ahora queda en manos de funcionarios estatales que se presentan ante cada ayllu como “dueños” de lo que en verdad es de otros, y crean relaciones de “reciprocidad” hacia los ayllus con lo que no es suyo, con el producto que es de otros ayllus. El trabajador social directo, el ayllu y las familias que lo componen, han perdido soberanía sobre sus productos; más aun, han perdido el control de la calificación de este producto como riqueza social, como utilidad inter-ayllu; ahora esos productos existen como riquezas sociales ajenas asignadas por manos que no son las de sus productores directos. De esta manera se consuma una forma de expropiación consolidadora de procesos de autonomización del trabajo objetivado respecto al trabajador y del poder de una fracción hereditaria respecto a los trabajadores directos.

167. Silvia Rivera, comentando una encuesta rural realizada en el Norte de Potosí en 1978, en la que se establece que el 25% de las familias controla directamente las tierras en *suní* (la puna, de 3.800 a 5.000 msnm) y *liquina* (valle situado entre 2.000 a 3.500 msnm), lo que supondría una distribución marcadamente desigual de las tierras y mejores niveles de consumo y comercialización de los originarios de los ayllus que tienen este control de tierras, en detrimento de los “agregados”, ella señala que las diferencias sociales al interior del ayllu son limitadas “porque existen una serie de mecanismos que promueven la distribución circulación de excedentes dentro del ayllu, bloqueando la dolarización de las familias”. Rivera, *op. cit.* pp. 88-89.

(el trabajo básicamente autónomo de las unidades productivas) y que en los hechos engendra las condiciones de nuevas diferencias y potenciales escaseces unilateralmente distribuidas.

Cuando la generosidad no viene de los representantes institucionalizados de la voluntad general —las autoridades comunales—, sino de otros miembros afortunados de la comunidad, tal fortuna se limita socialmente por los flujos de bienes que es capaz de redistribuir y que la sociedad como un todo exige. Es en este terreno donde el papel de la generosidad redistributiva como atenuador de las diferencias sociales se destaca abiertamente. En la práctica, este esfuerzo moral-organizativo comunal por igualar el disfrute se caracteriza por la virtud de no romper la libertad relativa de las unidades productivas familiares sobre sus condiciones de producción, pero en ello va también su limitación, porque esta empresa controladora de desigualdades aberrantes no es asumida **directamente y en sus fundamentos materiales** por la sociedad a través de la unificación efectiva de la realidad tecnológica-productiva de su laboriosidad que suprime el basamento de las desigualdades materiales, sino que lo hace a través de la generosidad de los individuos que canalizan la demanda social. Así, surge un nuevo desdoblamiento entre **necesidad social y solución individualizada** a través de la cual habla indirectamente la sociedad. El acto limitador se lleva a cabo preservando los fundamentos objetivos de la fortuna y la desigualdad, que puede ser una mejor ubicación de las tierras, un mayor número de los miembros laborales de la familia o, en el extremo de la convivencia comunitaria, de una incursión fructífera en las actividades comerciales con otras organizaciones sociales, como sucede por ejemplo con determinadas familias dentro de la comunidad aymara contemporánea.

En todo ello emerge algo así como una legitimidad de la desigualdad a través de la generosidad, a la vez que esta generosidad legitima y perpetúa esta desigualdad a través de los vínculos de reciprocidad. En el caso de que la reciprocidad venga del lado de las autoridades comunales, la naturaleza de las jerarquías, allá donde existan con prerrogativas económicas, es diferente a la de la fortuna cósmica que se realiza a través de ella, aunque siempre la contiene en ciernes. Los bienes concentrados, a excepción de un mínimo para el consumo moderado o fastuoso de la autoridad, no cuentan como riqueza social en su simple



atesoramiento. Su disfrute es lo que les otorga la categoría de riqueza, de bien. La capacidad de decidir su uso, su forma de consumo y su disponibilidad es aquí el ejercicio del poder. La gestión del plusproducto social es entonces la forma específicamente social del ejercicio del poder político en la comunidad, y éste queda consagrado con la generosidad de las autoridades hacia el resto de la comunidad. La generosidad de las autoridades comunales es parte de la forma de ejercicio de su autoridad sobre la sociedad, al tiempo que su legitimación como autoridad<sup>168</sup>.

La generosidad jerárquica convoca así un doble proceso de jerarquización social: por una parte, institucionaliza en una élite el control y la relación de poder social, que no es otra cosa que la capacidad de gestión de la circulación de las riquezas sociales, comenzando por el plusproducto laboral y terminando en la capacidad procreativa de las

168. No tiene sentido hablar de Estados “buenos” ligados a la economía comunal y Estados “malos” y “abusivos” vinculados a la economía mercantil, tal como insinúa F. Untoja. La no existencia de propiedad privada de los principales medios de producción en la primera organización social no es óbice para que el Estado que se levanta sobre ella materialice el poder de una élite no-productora separada de la sociedad, usurpadora de su laboriosidad e institucionalizada bajo la modalidad de la separación del trabajo manual del intelectual, en la escisión del trabajo productivo y el control de su actividad, y en el monopolio de la violencia permanente legitimada. El Estado inka, que precisamente tiene todas estas características, sí se diferencia en cambio de las funciones políticas, económicas, técnico-religiosas de los *mallkus*, *jilakatas*, *kurakas* de los *ayllus* y de los *ayllus* fusionados. Antiguamente, si bien éstos surgían de determinadas familias escogidas de las *jathas* y de determinadas *jathas* de los *ayllus*, no institucionalizaban sus funciones por encima de la lógica reproductiva del *ayllu*; el cumplimiento de sus tareas de gestión social sobre el curso organizativo y productivo de las unidades sociales (*jathas*, *ayllus*, *jiska ayllus*, *jacha ayllus*, naciones...) no requerían de una burocracia permanente y militarmente legitimada como la del Estado inka. *Jilakatas* y *mallkus* hacían recaer su poder social en la autoridad moral y la tradición histórica de sus actividades, por lo que siempre dependían de la reactualización viva de las necesidades sociales administrativas del *ayllu*, de la vitalidad social para asumirla. Aquí podemos afirmar que la autoridad y la representación no se hallan plenamente autonomizadas de la sociedad pues ellas, para ejercerse, siempre tienen que referendarse a plenitud en la decisión, en el comportamiento voluntario de sus mandantes (el famoso “rogarse” de las autoridades ante los miembros del *ayllu* para llevar a cabo las tareas, que tanto sorprende a los cronistas españoles). Mientras que el Estado, por muy “útiles” que sean sus funciones, se halla fuera del control de la autodeterminación social y existe como imposición (más o menos legitimada, aunque no tanto como nos lo muestran las sublevaciones de los Charcas poco antes de la llegada de los españoles) sobre el espacio de objetivación de la unidad social (por ejemplo, la tierra del Inka y del Sol en medio de las tierras del *ayllu*). El Estado es en el fondo la negación cosificada de toda autodeterminación social, sea cual sea la forma de este Estado. Por ello resulta extremadamente forzado el intento de Untoja de ver al *ayllu* como pre-formación del Estado inka; y mucho más injustificado ver al Estado como lo que permite al *ayllu* preservar su estructura. A esto es a lo que se le puede llamar la confección de una mentalidad burocrática: primero, ella se autojustifica por su “servicio” hacia la sociedad; luego cree y quiere hacer creer que la sociedad existe por ella.

mujeres<sup>169</sup>; por otro, sustentándose en los compromisos que la entrega de medios de vida engendra en quien los recibe, el ciclo de entregas de plustrabajo a los representantes del poder comunal (o intracomunal) queda representado de manera ilusoria socialmente, como prolongación condensada del proceso de ciclos de adelantos y restituciones del PTI familiar; pero queda representado de una manera tal, que se halla encubierto el hecho de que los “adelantos” que reciben las familias productoras de parte de la autoridad no son el producto del dador (la autoridad) sino la simple devolución del propio producto del productor.

La fidelidad del trabajador hacia la autoridad, en estos casos, es la más común “contrapartida” que la autoridad busca en la reiteración continua de esta forma de devolución del plustrabajo de la comunidad laboriosa<sup>170</sup>. Por último, el tributo por la posesión de tierras comunales tras una usurpación guerrera o de fuerza, aunque ya como forma pervertida de las relaciones de reciprocidad que expresan y esconden relaciones de explotación y dominio despótico, representan desarrollos manipulados, degenerados, de esta forma de circulación de riquezas comunales que ahora ha quedado mutilada, subsumida a relaciones sociales externas cobijadas bajo la apariencia esquivada de “reciprocidad”, de “generosidad”. Por lo demás, no es en absoluto extraño que este tipo de relaciones sociales surja en medio de una creciente e inexorable subsunción global de la entidad comunitaria, de la circulación de sus productos y luego de la propia actividad productiva, a relaciones mercantiles de comercio y de producción.

169. Sobre el sometimiento del trabajo y de la propia capacidad procreativa de las mujeres y la latente mercantilización de su circulación en la Comuna Agraria, ver Meillassoux, *op.cit.*, pp. 110-119.

170. El estudio de la formación del liderazgo en general, y el palenquismo en particular, a partir del uso pervertido de las relaciones de circulación de bienes hacia las barriadas marginales de *Chuquiwu*, es un imprescindible tema de estudio para comprender el alcance y las limitaciones de estas formaciones políticas de la sociedad contemporánea.

## D. Formación secundaria de la sociedad: el desarrollo y consolidación de la propiedad privada de las condiciones de producción

Primero la individualidad se escinde de los vínculos originales no despóticos sino satisfactorios y agradables que reinan en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a restablecerse unilateralmente la individualidad. Pero la verdadera naturaleza de esta individualidad no se muestra hasta analizar “sus” intereses, entonces nos hallamos con que esos intereses a su vez son intereses comunes a ciertos grupos sociales y característicos de ellos, intereses de clase, etc., y éstos se basan todos, en última instancia, en condiciones económicas. Sobre éstas como su base se edifica el Estado y las presupone.

Marx, *Manuscrito sobre el libro de H. S. Maine*, 1880-1881.

El desarrollo o disolución de las formas comunales de la organización de la vida social resultan del tipo histórico concreto en el que se presentan las relaciones comunitarias y del contexto social que las rodea. En algunos casos tenemos el tránsito de un tipo de comunidad a otro dentro de la misma forma general. En otros, una transformación, esto es, la sustitución de las características de una forma de comunidad por otras con contenido técnico-organizativo distinto. Cuando sucede esto, hablamos entonces de una dinámica histórica dentro de lo que se ha venido a llamar **primera formación de la organización social**. Cuando lo que sustituye a cualquier tipo de relación comunal es una organización social en la que comienzan a despuntar las relaciones de propiedad privada de los medios de producción empezando por la tierra en su acepción moderna de *usus*, *fructus* y abusos, estamos ante el periodo de transición de la forma primera a la secundaria de la estructura social, que tiene como estados intermedios una amplia variedad de combinaciones de propiedad sobre las condiciones de producción jerárquicamente sobrepuestas a ciertos espacios comunales de la organización del trabajo y la reproducción social, que se hallan ahora en una creciente situación de sometimiento.

Esta transición supone en todos los casos el desarrollo de la riqueza social, en su forma unilateralizada de acumulación y atesoramiento privado, la obtención de un plustrabajo privado por medio del intercambio mercantil intra e intercomunal y la subsunción paulatina de las condiciones de trabajo a su circulación, bajo la modalidad de valor-mercantil como tierra laborable, el producto del trabajo o la propia fuerza de trabajo<sup>171</sup> que, cuando no está aún descorporeizada de su portador, engendra la esclavitud. Cuando la forma de valor no sólo se apodera en plenitud de las condiciones de producción, incluidos los medios de trabajo y la fuerza de trabajo, pero ya en tanto mercancías portadas por un propietario libre (el trabajador libre), sino que además lo hace de una manera tal que es la relación de valor la que se apodera del orden técnico-procesual y de la intencionalidad real del proceso de producción, entonces el proceso de transición ha sido coronado por una organización social, el capitalismo, que al mismo tiempo que vuelve a la propiedad privada (individual, estatal o por acciones) la medida institucional de su realidad material, la muestra a su vez como un estorbo

171. Véase por ejemplo, la lenta pero creciente disgregación del ayllu y comunidad aymara-quhiswa en los últimos siglos. A la comercialización de una parte del producto comunal para hacer frente a las obligaciones tributarias de la corona española, le ha seguido en algunos casos una apropiación abusiva de las tierras de comunidad por las mismas autoridades comunales para usufructo privado y de sus cercanos (por ejemplo, en Tapacari, Tacna y Tarapacá alrededor de los años 1750-1770). En otras regiones en la República se ha dado el arrendamiento de tierras comunales por parte de los jilakatas y de los propios comuneros originarios, no para hacer frente a las obligaciones ante el Estado comunal, como en otras partes, sino para beneficio personal; en este caso, muchos comunarios acabaron luego como peones precisamente de quienes habían comprado las tierras (Tarabuco a inicios de siglo) o como asalariados en tierras de otros campesinos o en las ciudades (los valles cochabambinos después de la reforma agraria, etc.). Sobre esto ver los trabajos de B. Larson - R. Lebn, Roberto Choque, E. P. Langer, J. Hidalgo, J. Dandler en *Participación indígena...* En los últimos años se ha producido una abundante y excelente bibliografía sobre este tema. Actualmente la venta de una creciente parte del producto familiar-comunal, el aumento del dinero necesario para acceder a los bienes de vida imprescindibles de los comunarios, la ascendente venta de fuerza de trabajo, no de uno sino de varios miembros de las familias que viven en comunidad, el ascendente empleo de dinero en las formas de circulación de la fuerza de trabajo comunal en su interior, la circulación mercantil (por ahora restringida a los miembros de la comunidad o cercanos) de la tierra y en general la supeditación acelerada de la reproductividad comunal a la forma del valor-mercantil, comenzando por la forma de obtención de los principales medios sociales de vida, de posesión de los medios de producción, de ocupación de la tierra, terminando en la efectivización del acto de producir, van socavando la unidad productiva y reproductiva del ayllu-comunidad, aunque no siempre son irreversibles en su papel disolvente; pueden retroceder aquí o allí, incluso detenerse por años en su papel arrollador, pero inexorablemente, por fuerza de la forma económica predominante a escala estatal y mundial, buscan continuar su funesta obra destructiva de la unidad comunal, que históricamente se completa como supeditación real de la intimidad del proceso productivo a la autovalorización del valor.

y maldición social frente a las fuerzas que el mismo ha despertado inconscientemente. Con ello, el régimen de la propiedad y del trabajo capitalista se devela como un anacronismo histórico que debe dar lugar a la restauración de la comunidad arcaica, pero ahora con un contenido planetario y sostenido en los logros del trabajo social-universalizado, despertados inconscientemente en todos estos siglos de historia humana. La comunidad universal fundada en el trabajo directamente universal, en la que el individuo trabajador recobra su actividad laboral como algo gozoso, y en su unidad originaria con la naturaleza como el cuerpo vivo y sagrado de la autodeterminación humana, es lo que podemos llamar la formación “terciaria” de la sociedad.

Vistos en conjunto, estos tres periodos de la existencia social de la humanidad marcan un orden sucesivo de la organización económica y social. Mas esto es sólo una abstracción conceptual que aprehende en el curso histórico sólo las diferencias estructurales de las distintas formas de la ingeniería social. Ella, en sentido estricto, no dice nada en absoluto acerca de la inevitabilidad del tránsito de una formación a la otra ni mucho menos de la superioridad de un tipo de una de las formaciones sobre otros tipos y entre los distintos tipos de las distintas formaciones. Como ya lo hemos señalado en otro lugar<sup>172</sup>, no es posible establecer relaciones de superioridad histórica entre los diversos tipos de organización social que han precedido al capitalismo; y en lo que respecta al tránsito de una formación social a otra, ello depende por definición de las características histórico-concretas de la organización social de cada tipo y del contexto general en que desenvuelve sus vínculos con otros tipos y formas de sociedad.

Por ejemplo, señala Marx, la forma de comuna arcaica en Germania se transforma por desarrollo interno en *comuna agrícola* del tipo germánico, mientras que en ciertas regiones de la India, Argelia, etc., ésta pervive hasta su brutal disolución por el colonialismo mercantilizado de ingleses y franceses. La comuna agraria del tipo germánico murió de “muerte violenta”, en tanto que la comuna rusa se mantuvo hasta la época del surgimiento del capitalismo a escala mundial. Por su parte, la comuna agraria de los principados danubianos fue desorganizada y sustituida violentamente por un tipo de organización señorial terrateniente de las relaciones de producción.

172. Qhananchiri, *op cit.* Cap. XI.

En unos casos, la estructura interna de un tipo de comunidad es tan estable y cohesionado que le ha permitido sobrevivir con ligeras transformaciones por cientos de años, hasta ser lentamente disgregada, utilizada, fragmentada y explotada por el colonialismo capitalista contemporáneo, como sucede con la comunidad aymara-qhiswa hasta nuestros días. En otros casos, por propio desarrollo interno, han surgido jerarquías y divisiones irreconciliables e incontrolables que han diferenciado, en primer lugar, el ámbito de lo público y lo privado<sup>173</sup>; según las especificidades históricas, esto puede dar lugar en ciertos casos a una lenta sustitución de la propiedad comunal por la propiedad privada a medida que se produce la autonomización del control comunal sobre la familia constituida<sup>174</sup>. Determinadas circunstancias pueden impulsar a su vez a que la forma de herencia familiar entre en conflicto con el anterior control comunal de la herencia<sup>175</sup>, haciendo variar al mismo tiempo la regla de sucesión electiva del cargo público ahora fijado en una determinada familia de la comunidad y, dentro de ella, al hijo y no al hermano o pariente inmediato, etc. La contradicción entre el jefe y la unidad comunal en los principios hereditarios del primero, podía dar lugar en unos casos al desarrollo de la posesión individual y la propiedad privada como forma de relación del trabajador con la tierra, como en los ejemplos históricos estudiados por Marx en sus *Cuadernos Etnológicos*. En otros casos, y en un contexto histórico diferente (siglo XVIII), podía dar lugar a la propiedad privada exclusiva de la autoridad comunal, como sucedió con los celtas cuyas autoridades clánicas hicieron de su propiedad formal de la tierra comunal (que era

173. 'La propiedad territorial ha tenido un doble origen (?) —anota Maine—: "de una parte la separación de los derechos individuales de los parientes o de los miembros de la tribu con respecto a los derechos colectivos de la familia o la tribu... de otra (?) el progreso y la transformación de la soberanía del jefe de la tribu". A lo que anota Marx: "por tanto, en vez de un origen doble sólo dos ramificaciones de la misma fuente, la propiedad de la tribu y la colectividad de la tribu, que incluye al jefe de la tribu" Marx, *Cuadernos sobre Maine*, p. 256. La autoridad del jefe de la tribu no es, pues, una cualidad personal, sino una institución social de la organización social comunal.

174. "La mayoría de las veces la elección se mantiene en la misma gens o en ciertas gentes y luego a su vez en una determinada familia de la misma gens [...] [posteriormente] progresiva preponderancia, en conexión con el desarrollo de propiedad privada, de la familia singular sobre la gens." Marx, *Cuaderno sobre Maine*.

175. "El hermano del padre [...] está más cerca de la cabeza genealógica común a ambos que cualquiera de los hijos del padre; de modo que el de los hijos (era un pariente) más cercano que cualquiera de estos mismos. Una vez que ya dentro de la norma familiar los hijos del padre reparten entre sí y las gens apenas participan en la herencia o nada en absoluto, puede seguir aun predominando la antigua norma de la gens para cargos públicos..." Marx, *Cuadernos sobre Maine*.

“exactamente del mismo modo que la reina de Inglaterra era propietaria titular de todo el suelo de la nación”) un derecho de “propiedad privada; y como la gente del clan opuso resistencia decidieron desahuciarlas desembozadamente por la violencia”<sup>176</sup>.

Entre los diferentes tipos de propiedad de la tierra que sustituyen a la propiedad comunal en sus diversas formas, está la de la pequeña propiedad en la que el productor directo se halla en posesión de sus propias condiciones de trabajo. La propiedad inalienable y hereditaria primero de la comunidad y luego de la familia ha devenido en propiedad privada que se combina con la propiedad pública (*ager publicus*) de bosques y pastizales; el intercambio mercantil es accesorio y la inmensa mayoría de la población es predominantemente campesina, como en la época de la Roma clásica<sup>177</sup>. Otro tipo es la propiedad llamada germánica que es todavía un tipo diluido de comunidad en que la “tierra laborable pertenece en propiedad privada a los cultivadores, al mismo tiempo que los bosques, pastizales, baldíos, etc., siguen siendo todavía propiedad común”. Esta organización social reemplazó a la comuna agrícola en la Germania y durante el Medioevo “fue el único foco de libertad y vida popular” en las regiones europeas conquistadas por los germanos<sup>178</sup>.

En épocas más recientes, la propiedad señorial-terrateniente surgida sobre la expropiación de las tierras de la *comuna agrícola*, como en Polonia y Rumania, es una otra vía de conformación de la propiedad privada de la tierra. En este caso, el terrateniente toma primeramente bajo su propiedad el plusproducto cultivado en tierras comunales y de manera comunitaria; posteriormente, el mismo suelo comunal es “usurpado poco a poco por funcionarios estatales y por particulares, y los propietarios campesinos originalmente libres, cuya obligación de cultivar en común ese suelo se mantiene en pie, se transforman así en personas obligadas a prestaciones personales o al pago de renta en productos, mientras que los usurpadores de las tierras comunales se transforman en terratenientes no sólo de las tierras comunales usurpadas, sino también de las propias propiedades campesinas”<sup>179</sup>.

Una expropiación similar del producto comunal y de las tierras comunales pero que va dando lugar a un nuevo tipo de propiedad privada,

176. Marx, *El capital*, T. I, p. 912.

177. Marx, *El capital*, T. III, p. 766; *Grundrisse*, pp. 427-468. Un breve estudio de la posición de Marx en los *Grundrisse* se puede hallar en De Demonios, Cap. XI.

178. Marx, Carta a Vera Zasulich, pp. 53, 34.

179. Marx, *El capital*, T. III, p. 1.022; T. I. pp. 281-283.



es lo que tenemos como resultado de los ejemplos de colonización como la musulmana en la India y la de Argelia (siglo VII d.C.) estudiadas por Marx. En la India, la colonización musulmana impuso un tributo por cada miembro de la comunidad (*jiziat*) y un impuesto a la posesión de la tierra (*kharadj*) por la entidad comunitaria, que podía ser en dinero o en especie, mientras que una porción de la antigua tierra comunal, cultivada o no, pasa a manos de los miembros de la armada musulmana (*ikta*)<sup>180</sup>. Sin embargo, esta forma de colonización no llevó a un tipo de feudalización, como proponía el historiador Kovalevsky, de quien Marx utilizó un texto para continuar estudiando las relaciones comunitarias en la India. Respondiéndole respecto al pago del impuesto comunal por la posesión de la tierra al Imán, escribe que “el pago del *kharadj* hizo su propiedad tan poco feudal, como el impuesto a la tierra hizo a la propiedad de la tierra francesa feudal”<sup>181</sup>, pues al fin y al cabo en la India este pago es asumido como una responsabilidad colectiva comunal distribuida entre sus miembros<sup>182</sup>, mientras que el feudalismo supone la presencia individualizada del productor directo como forma social de la realidad efectiva de la fuerza de trabajo.

Respecto al cobro de impuestos por oficiales colonizadores que obligadamente se involucran en relaciones matrimoniales con mujeres indígenas, Marx anota que como la autoridad bajo la legislación india no está “sujeta a divisiones entre hijos, entonces una gran fuente del feudalismo europeo es obstruida”, y de hecho incluso existió en la época del dominio romano sobre los pueblos sometidos<sup>183</sup>. Pero existen sobre todo tres diferencias esenciales entre el régimen de colonización musulmana y el orden feudal: el primero, que “la defensa individual no sólo de los campesinos no libres sino también de los que son libres, por los señores feudales” en contra de las cargas fiscales, las guerras y los reclutamientos del Estado, y frente a los cuales se realiza la adscripción individual del siervo al terrateniente, en el caso de la India no juega papel relevante alguno ya que, por una parte, el vínculo del terrateniente con el trabajador es comunal y forzado, no individual ni

180. “De hecho ésta es la práctica general, el imán, de acuerdo con el mismo Hedaya, tiene el derecho después de la conquista de una tierra, a dividirla entre los musulmanes o si no a dejarla en manos de sus dueños previos o de imponer un *Kharadj* sobre la última”. Marx, *Cuaderno Kovalesky*.

181. *Op. cit.*, p. 22.

182. *Op. cit.*, p. 12.

183. *Op. cit.*, p. 28.

voluntario, como en el feudalismo europeo, en el que o bien el trabajador libre individual entrega al señor la propiedad de su tierra para quedar él en calidad de poseedor hereditario, o bien el terrateniente entrega la tierra a campesinos individuales-siervos que sustituyen a antiguos esclavos. En segundo lugar, porque en la supeditación colonial de la comunidad las funciones de autoridad judicial, policial, la coordinación del trabajo, de organización del pago de la renta a la fuerza invasora y en general al poder público de la unidad social comunal recae sobre la propia comunidad, sobre sus propias formas de autoridad comunal<sup>184</sup>. En tercer lugar, es el orden técnico-procesal de la entidad comunal el que recubre el proceso de producción y reproducción directa de los miembros de la comunidad<sup>185</sup>.

Otras formas de colonización, en cambio, detrás de los horrores y la pillería sin límite que significa cualquier colonización, trajeron una devastación catastrófica de las unidades comunales sometidas. Apoyados en “su poderío político y económico directo, en su carácter de gobernantes y rentistas de la tierra<sup>186</sup>”, destruyeron las comunidades hindúes ampliando el derecho de propiedad del usurero sobre la tierra que le servía de garantía<sup>187</sup> y convirtieron a los recaudadores de impuestos en propietarios<sup>188</sup>. Esta brutalidad colonizadora en otros casos no siempre logró su propósito de aniquilamiento de la comunidad. En Argelia, por ejemplo, tras un decreto de 1830, se confiscaron tierras comunales que pasaron a propiedad del Estado francés del Estado francés, quien luego las remató a terratenientes particulares franceses. Con el tiempo, estas tierras fueron compradas por las familias nativas que restituyeron así la unidad del antiguo territorio comunal<sup>189</sup>.

El cercamiento de las antiguas comunidades por las relaciones mercantiles (voluntarias, colonizadamente impuestas, etc.), es una otra vía de destrucción de la comunidad que se ve empujada a “someter cada vez más su producción al valor de cambio, al hacer que los disfrutes y subsistencias dependan más de la venta que del uso directo del producto. De esta forma (el comercio) disuelve las antiguas relaciones. Hace aumentar la circulación del dinero. No sólo se apropia ya del

184. *Op. cit.*, p. 13.

185. *Op. cit.*, p. 21.

186. Marx, *El Capital*, T. III, pp. 426-7.

187. Marx, *Cuaderno Kovalevsky*, pp. 37-39.

188. Marx, *Cuaderno Phear*, p. 229.

189. Marx, *Cuaderno Kovalevsky*, p. 46.

excedente de la producción, sino que paulatinamente va royendo la propia producción haciendo que ramas íntegras de la misma dependan de él”<sup>190</sup>. No obstante, ese efecto disolvente no necesariamente conduce a su inminente culminación. Puede darse que la comunidad incorpore la circulación mercantil accesoria como técnica comunal llamada a preservar la reproducción global de sus condiciones de existencia ante las exigencias del poder colonial, como sucedió aquí con las comunidades aymara-qhiswas ante el tributo dinerario impuesto por las reformas toledanas, o como modalidad secundaria de circulación de los productos en un entorno social más amplio en el que el intercambio mercantil provee ciertos medios de vida necesarios. Aunque en todo caso ello depende de “la naturaleza de la entidad comunitaria”, no llega a eludir la realidad, irrefrenable a la larga, de que a mayor importancia de la actividad mercantil en la reproducción de las condiciones de producción de la comunidad (el producto del trabajo, proceso de trabajo, medios de trabajo, fuerza de trabajo, finalidad del trabajo, etc.), mayor la pérdida de autonomía y capacidad de decisión de la comunidad sobre sus condiciones de vida, hasta un momento en que deviene en un auténtico proceso de sometimiento y desquiciamiento del orden técnico-productivo comunal en el que el trabajador aparece incorporado a una sustancialidad social que lo niega en la reposición de su antigua autodeterminación comunal.

Lo decisivo de este proceso de desestructuración comunal por el despótico avasallamiento colonial-mercantil es la reconfiguración del contenido de socialidad en la que ahora le toca perdurar y persistir a la unidad comunal: tras la derrota general de la socialidad fundada en la interunificación comunal frente a la civilización colonial, allá donde ella se impone, inevitablemente la identidad comunal y su resistencia se reducen al ámbito local (en tanto no surjan las grandes sublevaciones que buscan trastocar el orden general, el sentido de totalidad que ahora es ajeno). Entonces, la suerte de esta perseverancia comunal ha de depender de las potencialidades y fuerzas meramente particulares, locales, regionales, como la amplitud de las tierras de comunidad, la cercanía de zonas de comercio favorables, la capacidad de control comunal sobre sus autoridades inmediatas para impedir la plena automatización mercantilizada de ellas, la densidad poblacional, la capacidad para acoger a nuevos miembros; pero y no la dinámica general

190. Marx, *El capital*, T. III, pp. 422-423.

de las comunidades, ni el orden social total que antes conformaban, pues éste ha sido fragmentado y vencido. Ante esta desventaja general y estratégica de la civilización comunal frente a la de la Colonia y la mercancía, la comunidad no existe como totalidad social sino sólo como fragmento local, y si no cuenta en su localismo con un margen flexible para maniobrar por el frente, por abajo, por arriba y por dentro de la mercantilización de la riqueza, ha de observar vertiginosamente como sus condiciones de reproducción son subsumidas y lentamente incorporadas a una alucinante espiral de retotalización civilizada, extraña y negadora de los fundamentos sociales de su cohesión.

Lo más trágico de esta resistencia atomizada (primer resultado de la relación de fuerzas establecidas por toda colonización) de las comunidades es que al verse arrojada a una batalla en el ámbito local (la interunificación comunal como territorio social o ya no existe o ha sido reemplazada por el Estado y el valor-mercantil), los triunfos que cualquier comunidad puede obtener aquí y allí (preservar sus tierras comunales, conservar sus autoridades locales, pagar el tributo comunalmente, utilizar la mercantilización de fuerza de trabajo o de tierras para conservar la unidad comunal, etc.) favorece indirectamente la continuidad de la dispersión y derrota general del resto de las otras comunidades pues, al fin y al cabo, toda conquista local se hace en el terreno general del resto de las otras comunidades, pues toda conquista local se hace en el terreno de la continuidad y la legitimidad de la totalidad mercantil-colonial que, precisamente en cuanto tal, está logrando triunfos devastadores en muchas otras zonas locales con menores posibilidades de resistencia y que, con el tiempo, por ese mismo poderío general localmente reforzado, ha debilitar, mas tarde o más temprano, a aquella comunidad local que ha pedido resistir satisfactoriamente.

La acentuación de las diferencias internas que posteriormente pueden dar lugar a la generalización de acumulación incrementada de medios de vida, de acaparamiento privado de la tierra y la estratificación social en clases sociales diferenciadas, es una de las tantas opciones que puede presentar la disolución de las formas comunales, en especial de la *comuna agrícola*, que es contemporánea a la producción capitalista extendida mundialmente, tal como fue señalado por Marx respecto a la comuna rusa del siglo pasado. Tomando en cuenta la “dualidad inherente” de esta forma comunal, señala que

la propiedad común y todas las relaciones sociales tienen firme su base; al mismo tiempo que la casa privada, el cultivo parcelado de la tierra laborable y la propiedad privada del producto del trabajo admiten un desarrollo de la individualidad incompatibles con las condiciones de las comunidades más primitivas [...] Pero no es menos evidente que el mismo dualismo puede con el tiempo convertirse en causa de descomposición a partir de todas las influencias de los medios hostiles, la sola acumulación (privada) gradual de la riqueza mobiliaria, que comienza por la riqueza en animales, y muchas otras circunstancias, inseparables de esta acumulación [...] harán de disolvente de esta igualdad económica y social y suscitaran en el seno de la comuna misma un conflicto de intereses que primeramente acarrea la conversión de la tierra laborable en propiedad privada y que acaba con la apropiación privada de los bosques, pastos, los baldíos, etc., convertidos ya en anexos comunales de la propiedad privada<sup>191</sup>.

El resultado de todo este proceso de descomposición puede ser la pequeña propiedad privada parcelada con sus “anexos comunales” o la propiedad terrateniente con trabajo servil, arrendamiento, trabajo asalariado, etc., de la tierra, según las circunstancias histórico-concretas que prevalezcan.

El curso real de la comunidad aymara-qhiswa desde la Colonia hasta nuestros días y su situación actual ha de ser motivo de un estudio aparte. Aquí sólo nos limitamos a señalar algunas de las vías históricas posibles de transformación y, en otros, de disolución de las entidades comunales.

La pequeña propiedad privada individual fundada en el trabajo propio, en el trabajo personal del productor<sup>192</sup>, es sin duda una de las formas más permanentes y generalizadas de la supresión de las relaciones comunales y, curiosamente, una de las formas más persistentes, junto a la comunidad, de la organización social de la producción agrícola-industrial unificada, hasta su sustitución por la forma de producción capitalista. No en vano Marx coloca este modo de trabajo como una de las “dos formas fundamentales” de la “unidad originaria entre el trabajo y las condiciones de producción”<sup>193</sup>.

191. Marx, Carta a Vera Zasulich, p. 36. Los paréntesis son añadidos hechos por Marx en una variante de la misma carta. pp. 36-55.

192. Marx, *El capital*, T. I, pp. 951, 952, 956.

193. Marx, *El capital*, T. III, p. 375.

Esta **forma del trabajo**, a decir de Marx, “constituye el fundamento económico de la sociedad en los mejores tiempos de la antigüedad clásica y la encontramos entre los pueblos modernos como una de las formas que surgen al disolverse la propiedad feudal de la tierra”<sup>194</sup>, esto es, resulta de un tipo de disolución de la unidad comunal antigua<sup>195</sup>, como la disolución de la organización feudal de la sociedad medieval. Pero no sólo eso. Además es parte integrante del régimen de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba y otras relaciones de dependencia<sup>196</sup>, así como el de los inicios del régimen capitalista; e incluso ya en plena madurez, el régimen del capital se vale de esta forma de trabajo individual, la vuelve a reproducir “porque hasta cierto punto necesita de la misma [de su industria subsidiaria doméstica-rural que la acompaña] para la elaboración de materias primas” que la producción capitalista necesita<sup>197</sup>.

Esta resistencia y persistencia de la pequeña propiedad privada individual fundada en el trabajo propio a lo largo de la historia social de la humanidad, es lo que lleva a Marx a denominarla un **modo de producción** en sentido estricto<sup>198</sup>, que “sólo florece, sólo libera todas sus energías, sólo conquista la forma clásica allí donde el trabajador es el propietario privado libre de sus condiciones de trabajo, manejadas por el mismo”<sup>199</sup>, como en la época clásica de Roma y en los albores de la sociedad capitalista europea. En otras formas de producción social agraria la posesión individual de la tierra por el productor no se combina con la propiedad privada de la misma por el propio productor, sino que la posesión individual puede venir acompañada por la propiedad nominal del terrateniente, al que debe pagar una renta, como en el feudalismo europeo<sup>200</sup>, o bien pagar un arriendo por ella, como en el sistema de aparcería o medianería libre precapitalista.

Esta **divergencia entre posesión y propiedad**, a decir de Marx, establece diferencias de fondo en esta forma productiva, pues la existencia de un tipo de renta en dinero o especie de la tierra poseída por el productor individual, rompe con la “independencia” y “separación” de

194. *Op. cit.*, p. 1.026; *Teorías sobre la plusvalía*, T. II, p. 31.

195. Marx, *El capital*, T. I, p. 93-5.

196. *Op. cit.*, p. 951.

197. *Op. cit.*, p. 936.

198. *Op. cit.*, p. 51; *El capital*, T. III, pp. 768, 772, 792, 1.027.

199. *Op. cit.* p. 951.

200. *Op. cit.*, p. 897, *El capital*, T. III, p. 1.005.

esta unidad productiva con “respecto al contexto social” externo, modifica el “carácter de todo el modo de producción” basado en la propiedad y el trabajo privado individual<sup>201</sup>, con lo que la dinámica de toda la forma de producción (que aquí resulta en un espacio social mayor al fijado por el proceso de trabajo inmediato) ya sólo se hace inteligible en torno a la realidad organizativa y reproductiva de la *forma social productiva dominante* en todo el espacio social **reproductivo** de la entidad laboral y ante la cual se halla sometida a sus ritmos y necesidades.

En su modalidad clásica, en la que este modo de producción preserva una relativa soberanía respecto al “contexto social” —ya sea porque la sociedad es la unificación de propietarios privados rurales o porque las relaciones de subordinación a un poder central o a una forma social productiva diferente son todavía flexibles— el productor “es dueño de sus propias condiciones de producción en cuanto productor directo”<sup>202</sup>, esto es, se vincula directamente con sus propias condiciones de trabajo y su producto<sup>203</sup>, por lo que el productor y su familia —la que es su componente imprescindible—, constituyen la forma de existencia social de la fuerza de trabajo y de la unidad productiva básica para la continuidad del proceso laboral. El trabajo personal y familiar, junto con la propiedad sobre la tierra, constituyen el núcleo, la extensión y el producto esencial de la organización productiva<sup>204</sup> que se muestra en un aislamiento autosuficiente<sup>205</sup>, ya que es capaz de obtener con sus propias fuerzas laborales los principales medios de vida requeridos a través de la combinación del trabajo agrícola con la “industria domiciliaria rural”<sup>206</sup> o “labor familiar agrícola industrial unificada”<sup>207</sup>. Esto no niega que el productor individual no tenga lazos con las otras unidades productivas autónomas como la suya, sino que en el terreno de la efectivización del PTI no las requiere en esencia. En lo que se refiere a la reproductividad física de la unidad familiar, ésta depende de los lazos sociales entre las unidades productivas que pueden ser herencia de una antigua convivencia comunal, por lo que la circulación de mujeres se hará de una manera endógama en unos casos y exógama en otros; o bien de

201. Marx, *El capital*, T. III, p. 1.014.

202. *Op. cit.*, pp. 774, 767.

203. *Op. cit.*, p. 767.

204. *Op. cit.*, p. 767; también *Grundrisse*, T. I, p. 431.

205. *Op. cit.*, pp. 1.057, 768-769.

206. *Op. cit.*, pp. 1.005, 1001; también *Grundrisse*, p. 432.

207. *Op. cit.*, p. 1.012.



nuevas relaciones sociales reproductivas creadas en tanto unificación de propietarios privados individuales para preservar la filiación de sus propiedades, acrecentarlas. En todo caso, cualquiera que sea la forma de la circulación de las mujeres, esto supone **la intensificación de su situación de sometimiento por el poder paterno-masculino que gestiona la tierra individual-privada y la capacidad reproductiva de las mujeres casi como objetos transables de la misma naturaleza.**

La existencia de la tierra “comunal” como “segundo complemento de la economía parcelaria”<sup>208</sup> es una constante en esta forma productiva: en unos casos como en la Roma clásica, junto con el *ager publicus* para criar ganado, recoger leña, etc, la pertenencia previa del individuo a una comunidad en transición es una condición de la propiedad del individuo “puesto que la comunidad es el presupuesto de la comunidad de la tierra”<sup>209</sup>. En otros casos, como en la época feudal, el siervo de la gleba es copropietario de la tierra comunal “sobre la que pacía su ganado y que le proporciona a la vez el combustible”<sup>210</sup>. En la actualidad los pastizales no cultivados, las tierras de descanso son utilizadas indistintamente por los ganados de los propietarios privados, etc. No obstante, se trata de tierras que cumplen funciones complementarias a la actividad fundamental de la familia que está centrada en el ámbito de su propiedad privada, la casa y el terreno aledaño que le pertenece. Igualmente en la antigüedad, si bien le pertenecía a la comunidad, es requisito para el acceso a la tierra en propiedad; luego la “comunidad” no es más que la asociación de estos propietarios privados independientes que garantizan su propiedad privada a través del trabajo personal.

En lo referido al producto del trabajo, teniendo como premisa que la producción del productor está orientada a “satisfacer directamente sus propias necesidades”<sup>211</sup>, a la obtención de valores de uso<sup>212</sup>, el trabajador produce directamente el llamado *labour fund* (el volumen total de los ingresos consumidos por los trabajadores cualquiera sea la fuente de ellos), y se los apropia directamente sin mediación alguna “tal y como directamente lo produce”<sup>213</sup>. El plus trabajo, que es la parte que queda del producto total una vez restituido el volumen de consumo que representa el esfuerzo laboral y lo necesario para continuar con la

208. *Op. cit.*, p. 1.027.

209. Marx, *Grundrisse*, pp. 431, 432.

210. Marx, *El capital*, T. I, p. 897.

211. Marx, *El capital*, T. III, p. 1.037.

212. *Op. cit.*, 1.023-1.025.

213. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, T. III, p. 368.

producción en la misma escala, puede ser: (a) apropiada por él en su totalidad; (b) apropiada por él en parte; (c) apropiada totalmente por otras clases. En estos dos últimos casos, estamos ante la existencia de relaciones de sometimiento del modo de trabajo del libre propietario campesino fundado en el trabajo propio por otro modo de producción social, por otras relaciones productivas en el que el plusproducto existe como medio de vida, de riqueza o de valorización de las clases sociales no-trabajadoras que viven del trabajo ajeno: “el modo en cómo se apropia de su plusproducto depende del modo como (el productor) se comporta hacia sus condiciones de producción”<sup>214</sup>.

Cuando una parte o todo el plusproducto es apropiado por el productor que lo acumula o lo comercializa, como sucede con el productor-propietario aislado dentro del régimen capitalista de producción, ni el *labour fund* como el plusproducto ni los medios de producción desempeñan ningún papel como capital. Ambos no son, en ningún caso, valor independizado del productor que se autovalorizan, ni el carácter del trabajo que los produce toma el carácter de trabajo asalariado, pues ello exigiría previamente la separación de los medios de producción del trabajador, la conversión de la capacidad de trabajo en mercancía, la conversión de los medios de producción en medios de “explotación y sojuzgamiento” de trabajo ajeno<sup>215</sup> y, en fin, la metamorfosis del producto del trabajo en producto ajeno que cobra soberanía frente al trabajador directo para volver a someterlo como potencia ajena que vive del trabajo vivo expropiado en el proceso de producción. La producción del propietario-trabajador independiente, en sus condiciones íntimas, no entra en el ramo de las relaciones capitalistas de producción<sup>216</sup>, aunque ciertamente llega a caer bajo la subsunción global de sus condiciones de trabajo a las del capital.

Cuando esta subsunción global de la economía capitalista se impone sobre el producto del trabajo y el orden procesal de la producción del pequeño propietario, inicialmente el plus trabajo, luego la producción entera y poco a poco la realidad material del proceso de trabajo, caen bajo el mando de las relaciones del valor-mercantil. Dejando para otro estudio la variedad y naturaleza de la renta de la tierra (o el precio de la tierra capitalizada), la constitución del valor mercantil del producto del

214. *Op. cit.*, p. 368.

215. Marx, *El capital*, T. I, pp. 958, 880.

216. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, T.I, pp. 377-378.

trabajo, la formación del precio de producción y en general la forma de avasallamiento del valor sobre la unidad productiva-familiar, que esta subsunción engendra como momento de las relaciones de explotación sociales instauradas, cada una de estas determinaciones son un resultado de forma de esa subsunción, con lo que la propiedad jurídica de este productor no-capitalista sobre sus medios de producción deviene en propiedad ficticia sumada a la supresión de su “autonomía” respecto al movimiento general de la sociedad que lo engloba. Llegado a este término, la sociedad capitalista no sólo se enfrenta al pequeño productor-poseedor como una extraña y diametralmente opuesta fuerza<sup>217</sup>, sino además como un poder que lo explota inmisericordemente hasta agotar sus fuerzas productivas más vitales, comenzando por la tierra y acabando en el mismo individuo trabajador.

La transición a los distintos tipos de propiedad privada, sin embargo, no es el destino ineludible de la transformación de las distintas formas de comunidad. No existe ninguna “fatalidad histórica” que condene a la comunidad a extinguirse bajo el manto de antagonismos privados, de intereses contrapuestos y atrozmente jerarquizados dentro de la sociedad. Incluso hoy, en pleno dominio universalizado del nefasto régimen del capital, **no existe ningún destino irresistible que empuje al resto de las formaciones comunales a transitar por una terrible agonía que la lleva a su extinción.** Claro, a no ser que se espere y se busque desesperadamente la instauración del despótico régimen del capital y la civilización del valor allí donde prevalece aún la civilización comunal de trabajo y de vida. En este caso, cuando las intenciones discursivas han devenido en perversas ansiedades homogeneizantes que esconden justificativos colonialistas y racistas de centenaria raigambre señorial, o melancólicos contemplacionismos de lo existente que también son una forma escurridiza de colonialismo racista invertido, ambos se postulan como pregoneros oficiosos de la valorización del capital. Los unos, porque la violenta superación de los trabajadores directos de sus medios de producción y la supresión de la comunión social que acompaña al mundo comunal alimenta la supeditación formal y real del proceso de trabajo social al capital y a la depredadora cultura de disciplinamiento expropiador del tiempo de trabajo, de naturaleza y humanidad para sostener el gozo privado y excluyente de los representantes del capital.

217. Marx, *El capital*, T. I, p. 956.

En Bolivia en particular, esta exaltación de la infamia social capitalista deviene en irracionalidad propia de los herederos de la vieja “casta encomendera” que enarbolan las banderas de un capitalismo usurero y mercachifle como expresión de una pretenciosa modernidad. Su punto de vista es, pues, radicalmente conservador y mezquino. Los otros, en cambio, los que propugnan la adoración del actual martirio desintegrador de las comunidades, detrás de esa sospechosa “tolerancia” a los “otros”, de las culturas, de las “diferencias”, cobijan un silencio cómplice con la aterradora mutilación, abuso y pillería colonial que el régimen del capital impone en contra de las comunidades por infinitos vasos capilares, que van desde el comercio a la exclusión político-racial, desde el desprecio cultural hasta la explotación descarada de la capacidad de trabajo comunal, de la vitalidad comunal y del ámbito de sus fuerzas objetivas y subjetivas. La hipócrita “tolerancia” es la curiosidad arqueológica con el vencido, es la negación radical de su autodeterminación comunitaria, de su derecho a subvertir la política, la cultura y la socialidad de quienes destruyen la suya implacablemente, de quienes le niegan el derecho efectivo a existir y realizarse política-económica y culturalmente tal como es; en contra de quienes le niegan su humanidad, finalmente. Este contemplacionismo es en definitiva un renovado intento de convertir la empresa histórica de la comunidad universalizada en una inofensiva curiosidad folclórica.

Las entidades comunitarias, allá donde aún trabajan su identidad, sea cual fuere su forma, se hallan en la actualidad salvajemente asediadas (o cercadas) por una socialidad abstracta y cosificada que aniquila a su paso cualquier suspiro de común-unidad real. La superioridad perversa de la nueva civilización sobre la ancestral radica en su universalidad totalizadora que encumbra al ser humano y sus potencias laborales científicas como patrimonio común-universal, pero enajenado de sus propios creadores de carne y hueso, de los productores; como fuerza productiva entonces de las cosas y de los propietarios privados de esas cosas. Esta totalización universal sólo puede ser superada por otra **totalización** igualmente universal desenajenada, descosificada, que restituya al ser humano concreto-real, al hombre y mujer trabajadores, el dominio de sus fuerzas universales creadoras, de su versatilidad multifacético, de tal forma que la tiranía homogeneizante como caricatura de socialidad universal sea sustituida por la rica individualidad universal, en la que el despliegue de las diferencias creadoras sea la

forma del aporte particular de la unidad universal general, y esta última exista realmente en la intencionalidad, en el control y la realidad técnico-organizativa del proceso de producción social. De lo que se trata es de producir material-subjetiva-cultural-religiosamente la verificación de la autodeterminación de lo particular en la autodeterminación de lo universal-concreto o, en otros términos, **de proyectar la forma de comunidad ancestral local en la intercompenetración universal contemporánea de la actividad creadora-productiva y consuntiva de la sociedad** para, por un lado, rescatar las fuerzas convivenciales y autounificadoras de la comunidad que están siendo destruidas por el frenético avance del capital, pero precisamente como su superación, tanto del nivel actual en el que se encuentran acorraladas esas potencias comunales como de la agresión que sufren. Por otro lado, para superar la enajenación capitalista en la que las fuerzas universales se presentan hasta ahora ante los productores directos.

En palabras de Marx, utilizadas para referirse al futuro posible de la comuna rural rusa, lo que se requiere para “salvar” en la actualidad a la forma comunal allí donde ella se ha preservado en una escala nacional es “desarrollarla” convirtiéndola en “punto de partida directo” de la construcción de un nuevo sistema de organización social fundado en la producción y la apropiación comunitaria-universal<sup>218</sup>. Esta nueva forma de producción hacia la que la sociedad contemporánea también se encamina como posibilidad de superación de sus desgarramientos es al mismo tiempo superación, tanto de las conflictividades y divisiones internas que deterioran en la actualidad a la comunidad, como de las fuerzas externas capitalistas que por todas partes la agobian y la destruyen. **Esta monumental obra de reconstrucción** de la comunidad ancestral en una “forma superior del tipo arcaico”<sup>219</sup> hoy en día se hace posible gracias a las **contrafinalidades** que hace brotar el mismo régimen que busca aniquilar las formas comunales: el capitalismo como sistema mundial, ya que su contemporaneidad con las formas comunales permiten a estas últimas “apropiarse de sus frutos (del capital-universalizado) sin someterse al *modus operandi*” de la producción capitalista<sup>220</sup> en particular, recuperar dándole una nueva forma social a la intercomunicación e interdependencia mundializada de los

218. Marx, Carta a Vera Zasulich, p. 41.

219. *Op. cit.*, pp. 41, 48.

220. *Op. cit.*, pp. 37, 38.

productores, a ciertas cualidades de la forma del desarrollo científico-tecnológico, a la búsqueda de la superación del tiempo de trabajo como medida de la riqueza social, etc. Pero todo esto, para realizarse como auténtica reapropiación de la sociedad de sus propias fuerzas creativas, tiene como requisito e hilo conductor la autounificación comunal subjetiva y material, que le permita inicialmente liberarse de la frustración y aislamiento local en la que se hallan las comunidades entre sí y con el resto de las fuerzas laborales de la sociedad contemporánea; no otra cosa es la emancipación social.

Chonchocoro, mayo de 1994